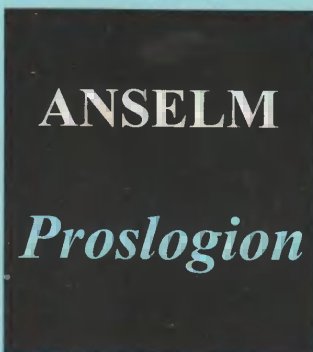


ANSELM

Proslogion

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

Medievalia

A N S E L M

P r o s l o g i o n

(ediție bilingvă)

Traducere din limba latină, postfață și note

de Gh. VLĂDUȚESCU



EDITURA ȘTIINȚIFICĂ
București, 1997

Redactor: ELENA LAZĂR

Coperta: DANIEL NICOLESCU

© Editura Științifică, București, 1997

ISBN: 973-44-0204-8

PROSLOGION

ÎNCEPUT

După ce, la rugămințile câtorva frați, am scris un opuscul¹, ca model de meditație asupra rațiunii credinței destinat oricărei persoane dornice, în tăcerea gândirii de sine, să afle ceea ce nu știe și, considerându-l o dată încheiat, ca o înlănțuire de numeroase argumente, am pornit să cercetez pentru mine dacă nu cumva este posibil un singur argument suficient demonstrării că Dumnezeu este cu adevărat, și că este binele suprem, fără nevoie de altul, de îndată ce toate au nevoie de el pentru existența lor și pentru optimitatea acesteia, și, de asemenea, că este tot ceea ce credem despre substanța divină.

Cum de multe ori și cu râvnă mi-am condus mintea pe această cale, câteodată am ajuns să cred că pot să ating ceea ce cercetam, ca, alteori, să-mi pară rău că se depărtează de privirea cugetului meu și, de aceea, disperat, am vrut să încetez să mai caut un lucru ca și imposibil de aflat.

Dar pe cât voiam să alung acest gând, ca nu cumva să mă ia în stăpânire și să mă împiedice să înaintez, în contra voinței și rezistenței mele, a început să mă urmărească tot mai mult, până la inoportunare.

Astfel că, într-o zi, cum eram obosit de împotrivirea vehementă făcută acestei obsesii, în conflictul gândurilor mele în care disperasem mi se arată ideea pe care, în tulburarea mea, o respinsesem.

Gândind deci că fericita descoperire, dacă ar fi scrisă, ar place cititorului, am compus acest opuscul despre acest subiect, dar și despre altele, din punctul de vedere al unei persoane care încearcă să-și îndrepte mintea în contemplația lui Dumnezeu, pentru a înțelege ceea ce crede. Pentru că nici acest opuscul, nici celălalt menționat mai sus, nu mi se par demne de a fi numite carte, nici să poarte numele unui autor, cum însă nu puteau să nu aibă un titlu, pentru cei în mână cărora vor cădea, le-am zis, primului, *Model de meditație a rațiunii asupra credinței* și, celui de-al doilea, *Credința căutând intelectul*.²

Dar mulți dintre cei care l-au transcris pe acesta din urmă, unul sau altul, și mai ales Reverendul Arhiepiscop de Lyon, Hugo, legat apostolic pentru Gallia, care în autoritatea sa apostolică mi-a și ordonat, m-au determinat să-mi înscriu numele. Iar pentru desăvârșire, am dat primului titlul *Monologion*, adică *Solilocviu*, iar celuiilalt, *Proslogion*, ceea ce înseamnă *Alocuțiune*.

CAPITOLUL I

Iar acum biet om, părăsește-ți, un timp, ocupațiile tale și ascunde-ți puțin gândurile cele mai tumultuoase. Și respinge-ți grijile împovărătoare, și lasă de o parte neliniștile obositoare. Lasă-te lui Dumnezeu și odihnește-te, tot puțin, în el. Intră în ascunzișul minții tale, eliberează-te de orice, în afară de Dumnezeu, și te vei ajuta în căutarea lui, și, închizând intrarea, cercetează-l.

Zic acum, din toată inima mea, zic lui Dumnezeu: caut fața ta, Doamne, fața ta o caut ¹. Doamne Dumnezeul meu, învață-mi, de acum, inima, și cum să te caute și cum să te afle. Doamne, dacă nu ești aici, absent, unde trebuie să te caut ? Dacă ești peste tot, de ce nu-ți văd prezența ? Este de tot sigur că locuiești într-o lumină inaccesibilă. Dar unde este această lumină inaccesibilă și cum acced la inaccesibilitatea ei ? Cine mă va conduce și cine mă va duce la ea, ca să te văd în ea ? Apoi, prin ce semne și sub ce chip te voi căuta ? Nu te-am văzut niciodată, Doamne Dumnezeul meu, și nu-ți cunosc fața. Ce va face, Preaînalte Stăpâne, ce va face acest exilat care este atât de departe de tine ? Ce va face servitorul tău, chinuit de iubire pentru tine și aruncat atât de departe de chipul tău ? Care aspiră să te vadă, și fața ta este atât de departe de el. Care dorește să ajungă la tine, dar casa ta este inaccesibilă. Care vrea să te afle și nu știe unde ești. Care vrea să te caute și nu-ți cunoaște chipul. Doamne, Dumnezeul meu ești, și Stăpânul meu ești, și nu te-am văzut niciodată. Tu m-ai creat și recreat pe mine și toate bunurile mele, tu ești cel ce mi le-a dat, și eu nu te știu încă. Ce mai, eu am fost făcut ca să te văd și eu n-am făcut ceea ce trebuia să fac pentru că mi-ai dat viață. O, mizeră

soartă a omului care l-a pierdut pe cel pentru care a fost făcut ! O, dură și crudă cădere ! Vai ! Ce s-a pierdut și ce s-a aflat ? Ce a dispărut și ce a rămas ? A pierdut fericirea pentru care a fost creat și a găsit mizeria pentru care n-a fost făcut. Și s-a depărtat de el acel ceva fără de care nefericit este și i-a rămas ceea ce prin sine nu este decât mizer. Omul mânca altădată pâinea Îngerilor de care îi este mereu foame, acum mâncând pâinea durerii, de care pe atunci nu avea știință. Vai, doliu al tuturor oamenilor, geamăt universal al fiilor lui Adam ! El se bucura de abundență, noi suspinăm în înfometare. El avea de toate, noi cerșim. El stăpânea în fericire, dar, în mod mizerabil, a abandonat totul, și noi trăim în nefericire și dorim în mizerie, însă, vai, degeaba. Pentru ce n-am păstrat ceea ce se putea ușor, și care ne lipsește atât de dureros ? Pentru ce ne-am închis la lumină pentru a ne înconjura de tenebre ? Pentru ce ne-am îndepărtat viața, pricinuindu-ne moartea ? Nefericiți, de unde suntem expulzați ? Unde suntem împinși ? De unde suntem aruncați ? Unde suntem îngropați ? Din patria noastră² în exil, de la vederea lui Dumnezeu în orbire, de la bucuria nemuririi la amărăciunea și oroarea morții. Nenorocită schimbare, a unui bine atât de mare într-un rău atât de mare ! Grea pierdere, grea durere, greu întru totul ! Dar, vai, nefericitul de mine, unul dintre nefericiții fii ai Evei îndepărtați de Dumnezeu, eu ce am întreprins ? Ce să fac ? Către ce să mă îndrept ? Unde să revin ? La ce să aspir ? După ce să suspin ? Am căutat binele, și iată tulburarea, am năzuit în Dumnezeu și am căzut în mine însumi. În singurătatea mea, căutam liniștea, dar zbatere și durere am dobândit în sinea mea. Voiam să râd din bucuria spiritului meu, și se zbate în gemete inima mea. Speram bucuria și iată că suspinele se înmulțesc.

O, Stăpâne, până când ? Până când, Stăpâne, ne vei uita ? Până când fața ta va fi întoarsă de la noi ? Când ne vei privi și ne vei auzi ? Când ne vei ilumina ochii noștri și ne vei arăta chipul tău ? Când ni te vei reda ? Privește, Doamne, ascultă, luminează-ne, arată-ni-te. Fii iarăși al nostru,

pentru binele nostru, căci fără tine răul este al nostru. Ai milă de ostenele noastre și de îndreptarea noastră către tine pentru că de nimic nu suntem în stare fără tine. Cheamă-ne, îndură-te! Te rog, Doamne, nu mă lăsa să disper în suspinare și fă-mă, cum respir, să sper. Te implor, Doamne, căci inima îmi este plină de amărăciunea pustiirii, îndulcește-o consolând-o. Te rog, Doamne ! înfometat, am început să te caut; nu mă lăsa flămând; ajuns famelic, nu mă lăsa înfometat. Sărac vin la bogat, păcătos la cel cu milă mare, nu mă lăsa golit și greșit. Și dacă până acum suspinam după ce să mănânc, dă-mi după suspinuri hrana.

Doamne, încovoiat, nu pot privi decât în jos; ridică-mă ca să pot să năzuiesc către înalțuri. Neliniștile care s-au pus pe capul meu mă învăluie și mă apasă ca o grea povară. Dezleagă-mă, despovărează-mă pentru ca prăpastia lor să nu mă înghită; și să pot vedea lumina ta, fie și de, din adâncul genunii. Învață-mă să cercetez, și arată-te acelui ce te cercetează, căci nu pot să te cercetez dacă tu nu mă înveți, nici să te află dacă nu te arăți. Eu te cercetez dorindu-te și te doresc cercetându-te află iubindu-te și te iubesc aflându-te.

Știu bine, Doamne, și în grație am dovada, că tu ți-ai pus în mine imaginea ca să-mi amintesc de tine, să meditez asupra-ți și să te iubesc; numai că ea este ștersă de frecarea viciilor, este întunecată de fumul păcatelor și nu poate să-și îplinească rostul dacă tu n-o reînnoiești și n-o reformezi.

Eu nu încerc, Doamne, să pătrund înălțimea ta, căci nu pot s-o măsoar cu intelectul meu. Ci vreau doar, pe cât este posibil, să-ți înțeleg adevărul, în care inima mea crede și pe care îl iubește. Fiindcă eu nu cercetez ca să înțeleg pentru a crede; ci, eu cred, pentru a înțelege. Și încă, eu mai cred că n-aș putea înțelege dacă n-aș crede.

Că Dumnezeu este cu adevărat

Deci, Doamne, tu cel care dai înțelegerea credinței, fă-mă și pe mine să înțeleg, atâta cât știi că este folositor, că tu ești cum te credeam și că ești acela în care credem. Și noi credem că tu ești ceva decât care nimic nu poate fi gândit ca mai mare. Să nu fie însă o asemenea natură numai pentru că “smintitul a zis în inima lui: nu este Dumnezeu”¹? Cu siguranță, acest smintit, atunci când aude ceea ce vorbesc despre ceva decât care nimic nu poate fi gândit ca mai mare, înțelege ceea ce aude, și ceea ce înțelege este în intelectul lui, chiar dacă nu înțelege că acest ceva este. Căci una este de a fi în intelect și altceva de a înțelege că acest lucru este. Când pictorul gândește mai întâi ce urmează să facă, el îl are în intelect, dar nu-l gândește ca existând, pentru că încă nu l-a făcut. După ce l-a pictat, el îl are în intelect și-l înțelege că, făcut, și există. Chiar și smintitul trebuie să convină că este în intelect, măcar, ceva decât care nu se poate gândi altceva ca fiind mai mare, pentru că atunci când aude așa ceva și înțelege, iar ceea ce se înțelege este în intelect. Este, deci, sigur că ceea ce nu este gândit ca fiind cel mai mare nu poate fi numai în intelect. Dacă ceva n-ar fi decât în intelectul însuși, ar putea fi gândit că este și în realitate, ceea ce este mai mare. Așadar, dacă ceva față de care altceva mai mare nu poate fi conceput este unul decât care altul mai mare poate fi gândit; ceea ce, neîndoielnic, nu poate fi. În urmare, nici un dubiu că există ceva față de care nimic nu este mai presus, în intelect și în realitate.

CAPITOLUL III

Nu se poate gândi că Dumnezeu nu este

El este, și într-atâta de adevărat, încât nu poate fi gândit că nu este. Ce-i drept, e posibil să gândești ceva care să nu poată fi conceput ca nefiind, deci mai mare decât ceea ce poate fi gândit ca nonexistent. Așadar, dacă ceva care nu poate fi conceput ca fiind cel mai mare poate fi gândit ca neexistând, acesta față de care nimic mai mare nu poate fi gândit nu este cel care nu poate fi gândit ca fiind mai mare, ceea ce nu e de convenit. În acest fel, deci, acel ceva față de care nimic mai presus nu se poate gândi este atât de adevărat încât nu se poate concepe ca nefiind. Și acesta ești tu, Doamne Dumnezeu nostru. Prin urmare, ești într-atât de adevărat, Doamne Dumnezeul meu, că, pe drept, nu poți fi gândit ca nefiind. Dacă o minte, oricare, ar putea să gândească ceva mai bun decât tine, creatura s-ar ridica deasupra creatorului, și l-ar judeca pe Creatorul ei; ceea ce este perfect absurd. De fapt, tot ceea ce este altceva decât numai tu poate fi gândit ca nefiind. Tu singur, deci, ai ființa cea mai adevărată și în gradul cel mai înalt dintre toate, căci orice altceva care există nu există atât de adevărat și, deci, are în mai mică măsură ființă. De ce, așadar, „a zis smintitul în inima sa: nu este Dumnezeu,” când este atât de evident pentru orice spirit rațional, că tu ești mai mult decât altele ? De ce, numai dacă nu este nebun și smintit ?

CAPITOLUL IV

Cum smintitul a vorbit în inima lui despre ceea ce nu poate fi gândit

Cum smintitul a zis în inima lui că n-a putut gândi sau cum n-a fost în stare să gândească ceea ce a zis în inima lui, pentru că este același lucru să-ți spui în inimă și să gândești? Căci, de este adevărat că a gândit, și este adevărat pentru că a zis în inima lui și, totodată, că n-a zis în inima lui, fiindcă n-a putut să gândească, înseamnă că nu există un singur mod de a zice despre ceva că este zis în inimă sau este gândit. Altfel se gândește un lucru atunci când se consideră cuvântul care îl semnifică și altfel atunci când se înțelege ce este lucrul însuși. În primul caz, se poate gândi că Dumnezeu nu este, nicidecum însă în al doilea. Nimeni care înțelege ce este Dumnezeu nu poate să gândească și că Dumnezeu nu este, deși el poate să spună aceste cuvinte în inima lui, fie fără, fie cu semnificație în afară. Într-adevăr, Dumnezeu este ceva față de care nu se poate gândi altceva mai marc. Cel care înțelege bine aceasta înțelege și că nu se poate gândi că el nu este. În urmare, cel ce înțelege că Dumnezeu este cum este nu poate să gândească și că nu este.

Îți mulțumesc, bunule Stăpân, îți mulțumesc, că eu până acum am crezut prin darul tău iar de acum înțeleg prin lumina ta, astfel că, dacă n-aș vrea să cred că ești, n-aș fi în stare nici să te înțeleg.

CAPITOLUL V

*Că Dumnezeu este mai bun că este,
decât că nu este, și, existând prin sine însuși,
a făcut lumea din nimic*

Cine ești tu, Doamne Dumnezeule, tu față de care nimic nu poate fi gândit ca mai presus ? Așadar, cine ești, altfel decât că superior față de orice și, existent doar prin sine, le-ai făcut pe toate din nimic ? Ceea ce nu este astfel este inferior față de ceea ce poate fi gândit. Ce bine, deci, ar lipsi binelui suprem, prin care toate sunt bine? Așadar, tu ești drept, adevărat, fericit, și ceea ce este mai bine, să fii decât să nu fii; căci este mai bine să fii drept decât nedrept, fericit decât nefericit.

CAPITOLUL VI

*Cum Dumnezeu este sensibil,
cu toate că nu are corp*

Dar întrucât este mai bine de a fi sensibil, atotputernic, cu milă, impasibil decât a nu fi, cum de ești sensibil dacă nu ești și corp ? sau omnipotent dacă nu poți totul ? sau, în același timp, milos și impasibil ? Dacă numai cele corporale sunt sensibile, de vreme ce simțul se raportează la corp, cum ești tu sensibil, dacă nu ești un corp, dar supremul spirit este mai bun decât corpul ?

Și dacă a simți nu este altceva decât a cunoaște, întrucât cel care simte cunoaște după proprietatea simțurilor,

culorile prin vedere, savorile prin gust, se poate zice, fără inconvenient, că cel care cunoaște, într-un anume fel, simte.

Prin urmare, Doamne, deși tu care nu ești corp, totuși ești cu adevărat sensibil în același mod în care tu le cunoști pe toate suveran, iar nu așa cum cunoaște un animal prin simțul corporal.

CAPITOLUL VII

*Cum este atotputernic,
deși nu poate să facă multe*

Dar cum ești tu atotputernic, dacă nu poți totul ? Dacă nu poți fi nici corupt sau minți, nici să faci ca adevărul să fie eroare, nici ceea ce este făcut să nu fie, și altele asemenea, cum poți totul ? A putea în acest fel, mai e putere sau neputere ? Într-adevăr, cel ce poate, poate și ceea ce nu este bine pentru el, dar și ceea ce nu trebuie să facă; el este și mai puternic în acest fel, încât adversitatea și perversitatea sunt puteri contra lui și el, neputincios, contra lor. Cel ce poate în acest mod nu poate prin putere, ci prin neputere. De aceea, dacă zice că poate nu înseamnă că și poate, ci mai curând neputerea lui face puterea altui lucru asupra-i, ca în acest fel impropriu de a vorbi, de exemplu, când a fi pentru a nu fi, și a face pentru a nu face sau a nu face nimic. Zicem adesea, doar, celui ce neagă faptul că este, deși ar fi mai propriu să spunem: nu este, cum zici tu că nu este. Și încă mai spunem: acesta stă precum face și acela, sau: acesta se odihnește precum face și acela, deși a fi așezat este un mod de a nu face ceva, ca și a te repauza de a nu face nimic. De asemenea, atunci când se zice despre ceva că puterea de a face sau de a suferi ceva ce-i este împotrivă, sau nu-l

dorește, prin putere se înțelege neputerea, pentru că aceasta putere este cu atât mai mare cu cât adversitatea și perversitatea sunt mai puternice contra lui, și el neputincios contra lor.

Deci, Doamne Dumnezeule, tu ești cu atât mai veritabil atotputernic, cu cât nu poți nimic prin ne-putere și nimic nu poate contra ta.

CAPITOLUL VIII

Cum este îndurător și impasibil

Dar cum ești totdeodată impasibil și cu milă ? Căci, dacă ești impasibil, nu ai milă; dacă nu suferi, inima ta nu este nefericită din compasiune pentru nefericiți, ceea ce înseamnă a nu fi milos. Dar dacă nu ești îndurător, de unde marea consolare a celor nefericiți ? Cum, deci, ești și nu ești milos, Doamne, decât că ești milos față de noi și nu după tine ? Tu ești așa după simțul nostru și nu după tine. Când privești către noi, nefericiții, noi simțim efectul milei tale, tu însă nu ești afectat. Și, deci, tu ești îndurător pentru că salvezi pe nefericiți și ierți pe păcătoși, dar nu ești milos, cât ai fi afectat prin compasiune față de o nefericire.

CAPITOLUL IX

*Cum în totul drept și cel mai drept îi
cruți pe cei răi și îi miluiești cu dreptate*

Cum îi cruți pe cei răi, dacă tu ești întreg drept și dreptul cel mai înalt ? Cum, apoi, întreg și mai presus de orice faci ceva care nu este drept ? Sau ce dreptate este să dai celui ce i se cuvine moartea veșnică, viața eternă ? De unde, deci, bunule Dumnezeu, binele pentru cei buni și răi, de unde, când tu salvezi pe cei răi, ceea ce nu este drept și tu nu faci nimic nedrept ? Nu cumva pentru că bunătatea ta care este incomprehensibilă rămâne ascunsă în lumina inaccesibilă în care locuiești ? Cu adevărat în prea înalta și prea ascunsă ta bunătate stă sursa de unde curge fluviul îndurării tale. Întregul și supremul drept, tu ești, totodată, binevoitor față de cei răi, tocmai pentru că ești întregul și supremul bine. Ai fi mai puțin bun, dacă n-ai fi binevoitor cu cei răi. Cel ce este bun cu cei buni și cei răi este mai bun decât acela care este bun doar cu cei buni; și cel care este bun cu cei răi pedepsindu-i și iertându-i este mai bun decât cel care doar îi pedepsește. De aceea, tu ești cu îndurarea, fiind întreg și suprem bine.

Și dacă se poate vedea pentru ce tu dai binele celor buni și răul celor răi este de tot admirabil că tu, întregul și supremul drept, nelipsit de nimic, dai bunurile și celor răi și vinovați față de tine. O, înaltă bunătate a ta, Doamne ! se vede de unde vine mila ta, și noi n-o distingem. Ne dăm seama de unde vine fluviul, dar izvorul rămâne ascuns. Căci el aparține preaplinului bunătății tale, din care tu ești iubitor al păcătoșilor, dar rațiunea pentru care ești ascuns este în înălțimea bunătății tale. Dacă, totuși, tu dai pe cele bune

celor buni și pe cele rele celor răi din bunătatea ta, o cauză de îndreptățire pare a fi. Dar atunci când dai binele celor răi, și se știe că supremul bine a vrut s-o facă, este de mirare că supremul just a putut s-o vrea. O, misericordie, câtă bogată dulceață și dulce bogăție reverși asupra-ne ! O, imensitate a bunătății lui Dumnezeu, câtă afecțiune trebuie să ai ca să fii iubită de păcătoși ! Tu salvezi pe cei drepti cu însoțirea dreptății, și eliberezi pe cei răi, pe care aceasta îi condamnă; unii ajutați de meritele lor, ceilalți nemerituoși; unii recunoscând binele pe care l-ai dat; ceilalți ignorând răul pe care tu îl urăști. O, imensă bunătate, care depășești toată înțelegerea, vină asupra-mi mila aceasta, care din bogăția ta procede; ceea ce se varsă în mine, din tine se revarsă; cruță prin clemență, ca să nu fiu pedepsit de dreptate. Căci dacă este greu de a înțelege cum mila ta nu lipsește dreptății tale, totuși este necesar să credem că, ceea ce se revarsă din bunătatea ta, în care nimic nu este fără dreptate, nu se împotrivesc dreptății în nici un fel, ci, cu adevărat, se unește cu ea. Deci dacă tu ești îndurător fiind supremul bine, și supremul bine fiind supremul drept, tu ești cel mai presus în milă, pentru că ești cel mai drept. Ajută-mă, Dumnezeule drept și îndurător, pe a cărui lumină o caut, ajută-mă ca să înțeleg ceea ce zic.

Cu adevărat, deci, ești îndurător fiind drept. Se naște însă misericordia ta din dreptatea ta ? Ierți, tu, așadar, pe cei răi din dreptate ? Dacă este astfel, Doamne, dacă este așa învață-mă cum este ? Oare pentru că este drept ca tu să fii atât de bun încât să nu poți să te înțelegi ca fiind cel mai bun, și atât de puternic în lucrarea ta încât să nu poți să te gândești ca mai puternic ? Ce este, de fapt, mai drept ? N-ar fi nimic, dacă tu ai fi doar binele care recompensează numai, nu însă și iartă, și dacă tu n-ai schimba în bune pe cele contrarii, și, de asemenea, pe cei răi. Este în totul drept ca să ierți pe cei răi și să-i faci buni.

În sfârșit, ceea ce se face în mod nedrept, nu trebuie să fie făcut, și ceea ce nu se cuvine făcut este nedrept. Dacă, prin urmare, nu este drept ca tu să ai milă de cei răi, tu nu

trebuie să ai milă; și dacă nu trebuie să ai milă, înseamnă că ești nedrept în îndurarea ta. Dar este o nelegiuire în a vorbi așa ; potrivit este a crede că este drept ca tu să ai milă de păcătoși.

CAPITOLUL X

*Cum îi pedepsește cu dreptate
și cum cu dreptate îi iartă pe cei răi*

Drept este să-i pedepsești pe cei răi, ce putând fi mai drept decât ca cei buni să primească binele și cei răi răul ? Cum însă este drept ca tu să-i pedepsești pe cei răi și tot drept să-i ierți ? Dreptatea prin care pedepsești pe cei răi este alta decât dreptatea cu care îi ierți ? Atunci când îi pedepsești, este drept pentru că se potrivește cu ceea ce merită; dar este drept și să-i ierți, nu pentru că li s-ar cuveni, ci întrucât este demn de bunătatea ta ? Cruțându-i pe cei răi, ești drept față cu tine, nu însă față de noi, precum ești milos în raport cu noi, dar nu și cu tine; salvându-ne, când ai avea dreptul să ne pierzi, tu ești milos, nu însă întrucât te simți afectat, ci pentru că noi simțim efectul; de aceea tu ești drept, nu ca și cum ne-ai întoarce o datorie, ci pentru că tu faci ceea ce ți se potrivește ție, suprem bine. Astfel că, fără a te contrazice, pedepsești cu dreptate și ierți cu dreptate.

CAPITOLUL XI

Cum toate căile Domnului sunt îndurare și adevăr, și, totuși, Dumnezeu este drept în toate căile sale

Dar, nu cumva, Doamne, chiar după tine, nu este drept să-i pedepsești pe cei răi ? Este, de bună seamă, drept ca tu să fii atât de drept încât să nu poți fi gândit ca mai drept . Tu însă n-ai fi dacă ai da numai bine celor buni și nu tot atâta rău celor răi. Căci mai drept este cel care plătește pe măsură pe cei buni și pe cei răi decât cel ce răsplătește doar pe cei buni. Este deci drept după tine, Dumnezeule drept și bun, să pedepsești și să ierți.

Toate căile Domnului sunt îndurare și și adevăr și totuși drept este Domnul în toate căile sale.¹ Nici aici vreo contradicție, căci cei pe care tu vrei să-i pedepsești nu este drept să fie salvați și cei pe care vrei să-i cruți nu este drept să-i pedepsești. Căci este drept doar ceea ce tu vrei și nedrept ceea ce nu vrei.

Astfel, deci, îndurarea ta naște dreptatea ta, căci este drept să fii bun în așa fel încât să fii și iertător. De aceea, poate că supremul drept este în stare să vrea binele pentru cei răi.

Dață este posibil de înțeles cum tu poți să vrei să salvezi pe cei răi, nici o rațiune nu este în măsură să înțeleagă pentru ce, între răi în condiție egală, în bunătatea ta supremă, tu salvezi pe unii mai mult decât pe alții și prin suprema ta judecată îi condamni pe unii mai mult decât pe alții.

Așadar, ești cu adevărat simțitor, atotputernic, îndurător și impasibil, precum ești viu, înțelept, fericit, etern și tot ceea ce înseamnă că este mai bine să fii decât să nu fii.

CAPITOLUL XII

*Că Dumnezeu este viața însăși pe care o trăiești
și altele asemenea*

Cu certitudine, dar, tot ceea ce tu ești, ești doar prin tine și nu prin altul. Tu deci ești viața însăși pe care o trăiești, și înțelepciunea prin care ești înțelept în bunătatea prin care ești bun față de cei buni și răi, și altele asemenea.

CAPITOLUL XIII

*Cum numai el este fără de margini și etern,
când și alte spirite sunt nelimitate și eterne*

Tot ceea ce, într-un fel oarecare, este închis într-un loc și în timp este inferior față de ceea ce nu se supune vreunei legi a locului sau a timpului. În urmare, pentru că nimic nu-ți este superior, nici un loc sau timp nu te închide, ci tu ești peste tot și mereu. Pentru că doar despre tine se poate vorbi ca singur, singur tu ești încircumscriș și etern. Cum însă alte spirite sunt și fără margini și eterne ? Doar singur tu ești etern, căci singur între toate tu nu vei sfârși precum nici n-ai început să fii. Dar cum ești tu nețărmurit ? Spiritul creat comparat cu tine este circumscriș, dar față cu corpul, necircumscriș. Este, în întregul său, circumscriș acela care, fiind într-un loc, nu poate fi totodată în altul; ceea ce se vede numai la cele corporale. Nemărginit însă este decât ceea ce este totodată întreg ubicuu; ceea ce este inteligibil

decât de tine însuși. Circumscriș și încircumscriș în același timp este cel care, fiind un întreg într-un loc, poate fi în același timp în altul dar nu peste tot; ceea ce se recunoaște a fi condiție a spiritelor create . În sfârșit, dacă sufletul n-ar fi întreg în fiecare membru al corpului, n-ar simți ca întreg în fiecare. Deci, tu, Doamne, tu ești nemărginit și etern într-un fel unic, și, totuși, alte spirite sunt, și ele, nelimitate și eterne.

CAPITOLUL XIV

*Cum și pentru ce Dumnezeu este văzut
și nu este văzut de cei ce-l urmează*

Ai aflat, o suflete al meu, ceea ce tu cercetezi ? Tu îl căutai pe Dumnezeu și ai găsit că el este acel ceva superior tuturor, astfel că nimic nu poate fi conceput ca mai bun, că este viața, înțelepciunea, lumina, bunătatea, fericirea eternă și eternitatea binecuvântată, în sine și din totdeauna și peste tot. Dar, dacă nu ți-ai aflat încă Dumnezeul tău, cum este ceea ce tu ai aflat, și ce, ceea ce ai înțeles cu adevăr și certitudine adevărată ? Dacă l-ai aflat, cum de nu simți ceea ce ai aflat ? Pentru ce, Doamne Dumnezeule, sufletul meu nu te simte dacă te-a descoperit ? Oare n-a aflat că cel pe care l-a aflat este lumina și adevărul ? Cum l-a putut înțelege nefiindu-i lumina și adevărul ? Ar fi putut înțelege ceva, altfel decât prin lumina ta și adevărul tău ? Așadar, dacă el a văzut lumina și adevărul, el te-a văzut; dacă însă nu te-a văzut, n-a văzut nici lumina nici adevărul. Oare, lumina și adevărul pe care le-a văzut, fără ca, totuși, să te vadă pe tine, cum de te-a văzut întrucâtva, dar nu te-a văzut în ce fel ești ?

Doamne Dumnezeu meu, plăsmuitor și re-formator al meu, zi-i sufletului care te dorește că tu ești mai mult decât el a văzut, pentru că el vede clar ceea ce dorește. El se căznește să vadă mai mult, dar nu vede altceva decât tenebrele dincolo de ceea ce a văzut; sau, mai curând, nu vede tenebrele, care nu există în tine, ci vede că el nu poate să vadă mai mult din cauza propriilor tenebre.

Pentru ce aceasta, Doamne, pentru ce ? Ochiul este obtenebrat de propria infirmitate sau orbit de lumina ta ? Dar, cu siguranță, el este obtenebrat prin natură și reverberat de tine. Este cu întunecimi datorită micimii lui și imensității tale. În adevăr, el este strâns în limitele sale și dominat de amplitudinea sa. Cât de mare este această lumină, din care scânteiază tot adevărul, ce ne luminează spiritul rațional ! Cât de amplu acest adevăr în care totul este adevărat, ca în afara lui să nu fie decât neantul și eroarea ! Cât de imens este, dacă printr-o privire vede tot ceea ce a fost făcut, și prin care, și cum, și pentru ce toate lucrurile din nimic au fost create ! Ce puritate, ce simplitate, ce și certitudine și splendoare acolo ! Hotărât, mai mult decât atâta cel ce este creat nu ar putea înțelege.

CAPITOLUL XV

Ce este mai mare decât se poate gândi

Așadar, Doamne, tu nu ești doar cel față de care nimic mai mare nu se poate gândi, ci, încă, tu ești mai mare decât se poate concepe. De aceea, întrucât s-ar putea gândi o asemenea ființă, dacă tu n-ai fi această ființă, ar fi posibilă conceperea a ceva mai mare decât tine, ceea ce nu se poate.

CAPITOLUL XVI

*Că este această lumină inaccesibilă
unde sălăşluieşte*

Cu adevărat, Doamne, aceasta este lumina inaccesibilă în care tu locuieşti; şi nimic altceva n-o pătrunde pentru a te vedea întreg. Ce-i drept, eu n-o văd, căci este prea puternică pentru mine ; totuşi, ceea ce văd, văd numai prin ea; precum ochiul infirm ceea ce vede, prin lumina soarelui care nu poate fi privită în soarele însuşi. Intellectul meu nu poate s-o prindă; prea strălucitoare, n-o sesizează, şi ochiul sufletului meu nu suportă s-o fixeze îndelung. Este orbit prin strălucire, învins prin amplitudine, copleşit de imensitate, tulburat de măreţie. O, supremă şi inaccesibilă lumină ! O, întreg şi fericit adevăr, cât de departe eşti tu de mine, care sunt atât de aproape de tine ! Căci tu eşti departe de privirea mea, pe când eu sunt atât de prezent în privirea ta ! Tu eşti prezent peste tot şi eu nu te văd. Eu în tine mă mişc, şi nu pot să acced la tine. Tu eşti în mine şi în jurul meu, şi nu te simt.

CAPITOLUL XVII

*Că în Dumnezeu se află armonia, mirosul,
gustul, dulceaţa, frumuseţea unui mod de a fi
propriu, inefabil*

Te ascunzi, Doamne, sufletului meu în lumina şi în fericirea ta, şi drept aceea este aruncat în tenebrele sale şi în nimicnicia sa. El priveşte în juru-i, şi nu vede frumuseţea ta.

Ascultă, și nu aude armonia ta. Miroase, și nu percepe parfuimul tău. Gustă, și nu cunoaște savoarea ta. Atinge, și nu simte dulceața ta. Căci tu ai în tine, Doamne Dumnezeule, într-un fel inefabil, tot ceea ce, sub o formă sensibilă, proprie lor, tu ai dat lucrurilor pe care le-ai creat; dar simțurile sufletului meu sunt astupate, închise, amorțite din slăbiciunea de demult a păcatului.

CAPITOLUL XVIII

*Că nici în Dumnezeu, nici în eternitatea lui,
care este el însuși, nu sunt părți*

Și iată încă o neliniște, iată că din nou tristețea și durerea îl întâlnesc pe cel ce caută mulțumirea și bucuria. Sufletul meu speră să se sature și iată-l din nou copleșit de sărăcie. Urmăream să mă hrănesc, și iată foamea este mai mare. M-am căznit să mă ridic la lumina lui Dumnezeu dar am recăzut în tenebrele mele; și nu numai că am recăzut, mă simt învăluit în ele. Am recăzut mai înainte ca mama să mă fi conceput. Căci e sigur, în ele am fost plămădit și învăluit, în ele m-am născut. De altminteri, noi toți, de demult am căzut în acela în care am păcătuit cu toții. Noi am pierdut totul prin cel care le avea pe toate ușor și care, rău le-a pierdut pentru sine și pentru noi, ceea ce nu știm, atunci când vrem să aflăm și, atunci când aflăm, nu este ceea ce noi cercetăm. Ajută-mă, Doamne, cu bunătatea ta. „O, Doamne, am cercetat fața ta, fața ta, Doamne, o voi căuta. Nu-ți întoarce fața de la mine“¹. Înălță-mă la tine. Purifică, însănătoșește, ascute, iluminează ochiul spiritului meu, pentru că te vrea. Toate puterile și le strânge sufletul meu și toată înțelegerea, ca să se îndrepte iarăși spre tine, Doamne.

Ce ești, Doamne, ce ești ? Ce ești, de inima mea te înțelege ? De bună seamă, ești viața, ești înțelepciunea, ești bunătatea, ești fericirea, ești eternitatea și orice bine veritabil. Multe, înțelegerea mea îngustă nu poate să le cuprindă dintr-o singură privire ca să se bucure deodată. Cum, Doamne, ești tu toate acestea ? Sunt acestea părți ale tale sau mai curând fiecare dintre ele este întregul care ești ? Căci tot ceea ce este compus nu este întreg unul, ci într-un anume sens, în mai multe și divers în sine, și în act sau în intelect putând fi divizat; ceea ce este neobișnuit la tine, dincolo de care ceva mai bun nu se poate gândi.

Așadar, nu sunt, în tine, părți, Doamne, nici mai multe nu ești, ci doar același unu și în identitate de sine, dacă nu ești prin nimic diferit de tine însuși; mai mult, tu ești unitatea însăși de nedivizat, oricum ar fi gândită. Prin urmare, viața și înțelepciunea și toate celelalte nu sunt părți ale tale, pentru că toate sunt una, și fiecare dintre ele este întregul care ești tu cu toate celelalte. Cum, deci, nici tu nu ai părți, nici eternitatea, care ești tu, în nici o parte și nicicând parte din tine sau din eternitatea ta, ci tu ești întreg peste tot și eternitatea ta întreagă peste tot .

CAPITOLUL XIX

*Că Dumnezeu nu este în spațiu sau în timp,
ci toate sunt în el*

Dacă dar prin eternitatea ta, tu ai fost, ești și vei fi, și dacă ai fost nu ești ființă viitoare, și dacă a fi nu este totuna cu a fost sau va fi, și dacă ființa posibilă nu este nici ce a fost, nici ceea ce este, cum eternitatea ta este întreagă peste

tot ? În eternitatea ta nimic n-a fost ca; nu mai este și nimic nu va fi ca; nu este încă ? N-ai fost ieri și nu vei fi mâine; dar ești ieri și azi și mâine; mai exact încă, de fapt, tu nu ești nici ieri, nici azi, nici mâine pentru că simplu ești în afara oricărui timp. Ieri și azi și mâine, nu sunt decât în timp; dar tu, pentru că nimic nu este fără tine, tu nu ești într-un loc, nici într-un timp, ci toate lucrurile sunt în tine; nimic nu te conține, ci tu le conții pe toate.

CAPITOLUL XX

*Că Dumnezeu este înainte și după toate,
fie ele și eterne*

Tu, deci, cuprinzi și umpli totul. Tu ești înaintea tuturor și după toate. Înainte de toate, pentru că înainte ca ele să fie, doar tu erai. Cum însă ești și după toate? Cum ești după cele ce nu vor avea sfârșit . Poate unde ele fără de tine nu ar avea cum să existe; și de ce tu nu te împuținezi, dacă ele se reîntorc în neant ? Într-un fel, tu ești dincolo de ele. Oare pentru că toate pot fi gândite ca având un sfârșit, dar tu nicidecum ? Căci ele au, într-un fel anume, un sfârșit, or tu în nici un chip, nu. Este în afară de orice îndoială că tot ce nu are sfârșit în nici un fel este dincolo de cel care, într-o modalitate oarecare, este finit. Oare tu transcenzi tuturor, chiar și celor eterne, pentru că eternitatea ta și cea a lor ție îți sunt prezente în întregime, în timp ce altele posedă viitorul eternității lor, cum nici pe cea care a fost ? Deci, tu ești întotdeauna dincolo de ele, pentru că tu ești întotdeauna prezent aici, unde ele nu au ajuns încă, acolo unde tu ești mereu.

CAPITOLUL XXI

*Este oare aceea secolul secolului,
sau secolele secolelor ?*

Deci, este aceea secolul secolului sau secolele secolelor ? Este drept că secolul temporal le conține pe toate cele temporale, prin urmare, eternitatea ta conține secolele timpurilor. Ea este secolul însuși, în urmarea unității sale indivizibile, și secolele datorită imensității ei fără sfârșit. Și cu toate că ești atât de mare, Doamne, în același timp, tu ești în afara spațiului, astfel încât nu există în tine nici mijloc, nici jumătate, nici parte.

CAPITOLUL XXII

Că singur este cel ce este și care este

Numai tu, Doamne, ești ceea ce ești și cel care ești. Căci, ceea ce este altul în întregul său și altul în părți, și în ceea ce este ceva mutabil nu are a fi perfect în ce este. Cel ce are ca început neființa, și poate fi gândit ca nefiind, dacă nu subzistă prin altul se reîntoarce în neființă, și cel ce are un trecut care nu mai este acum, și un viitor care nu este încă, nu este propriu și absolut. Tu însă ești cel ce ești, pentru că tot ceea ce ești tu, într-un moment și într-un mod, ești întreg și peste tot. Și ești și cel ce ești în mod propriu și simplu, pentru că nu ai nici trecut, nici viitor, ci numai prezent și care nu poate fi conceput ca neexistând într-un moment oarecare. Dar tu ești viața și lumina și înțelepciunea

și fericirea și eternitatea și multe alte binevoiri de acest gen; și totuși tu nu ești decât singurul bine unic și suprem, tu care îți ești perfect suficient, nelipsindu-ți nimic, atunci când toate au nevoie de tine, pentru a fi și a le fi bine.

CAPITOLUL XXIII

*Că acest bine este în măsură egală Tatăl, Fiul
și Sfântul Spirit, și este unicul necesar,
binele tot și întreg, singurul bine*

Binele ești tu, Dumnezeule Părinte; și tot asemenea Cuvântul tău, adică Fiul tău. Căci în Cuvânt, prin care tu însuți te exprimi, nimeni altcineva nu poate fi decât cel ce ești tu, nici ceva mai mare nici ceva mai mic decât tine, pentru că verbul tău este pe atât de adevărat pe cât ești tu; și el este, precum tu nu ești altul decât tine; și tu ești atât de simplu că din tine nu se poate naște altceva decât ceea ce ești tu. Și tu ești iubirea una și aceeași cu tine și Fiul tău, adică Sfântul Spirit, de la amândoi deodată procedând. Căci această iubire nu este nepereche nici ție nici Fiului tău, pentru că prin aceea prin care tu îl iubești și tu te iubești pe tine însuți, și el te iubește și se iubește pe sine; și ea cât este la tine este și la el, și nu este alta la tine și la el; și cât diferă la tine sau la el, diferă de asemenea la el și la tine; căci ceea ce de la simplitatea supremă nu poate să procedă altceva decât asemenea sieși. Ceea ce este fiecare (în Trinitate), Trinitatea întreagă este, Tatăl, Fiul și Sfântul Spirit, pentru că fiecare nu este altceva decât unitatea supremă și simplitatea supremă una care nu poate fi nici multiplicată, nici divizată, dar nu există decât un mic necesar. Deci unul

nețesar în care stă tot binele sau, mai exact, tot binele, unul, întreg și singur.

CAPITOLUL XXIV

Conjectură asupra calității și cantității binelui

Și acum, suflete al meu, excită și înalță toată inteliecția ta și gândește, atâta cât poți, ce este binele și cât este el de mare. Căci dacă binele parțial este delectabil, gândește bine cât de delectabil este acest bine care conține bucuria a toate cele bune, nu numai a acelora așa cum le-am trăit în cele create, de care diferă pe cât creatorul diferă de cele create. Dacă viața creată este bună, cât de bună trebuie să fie viața creatoare ? Dacă salvarea produsă este bucurie, ce bucurie înseamnă că este salvarea care aduce orice salvare ? Dacă înțelepciunea în cunoașterea lucrurilor este iubită, cât de iubită este înțelepciunea care a tras totul din nimic ? În sfârșit, dacă în lucrurile delectabile există multe și mari delectații, ce și cât de mare este delectația în cel ce le-a creat pe cele delectabile.

*Despre cele de bine ale celor ce se bucură în el
și despre cât de mari sunt ele*

O, fericire de a te bucura de acest bine ! Ce se va avea și ce nu ? Cu siguranță că întreaga voință se va realiza, iar ceea ce nu se va voi, nu va fi. Bunurile corpului și sufletului vor fi atunci astfel că „nici ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, nici inima omului” nu le-a simțit ¹. Pentru ce deci rătăcești, fără asta, biet om, căutând binele sufletului tău și al corpului tău ? Iubește un singur bine, pe acela în care sunt toate, și este suficient. Dorește binele simplu care este tot binele și este de ajuns. Ce iubești, de fapt, tu carne a mea și ce dorești tu, suflete al meu ? Aceea ce voi iubiți, aceea și doriți.

Vă încântă frumusețea ? „Cei drepti vor străluci ca soarele” ². Oare rapiditatea, sau forța sau libertatea corpului neoprite de nimic ? Vor fi asemenea îngerilor lui Dumnezeu, căci „semănat corp animal, înviază corp spiritual” ³, nu prin natură ci prin puterea însăși. Viață lungă și plină de sănătate ? Va fi eternitatea sfântă și eterna sănătate, pentru că „cei drepti vor trăi etern” ⁴ și „salvarea celor drepti vine de la Domnul” ⁵, dar sațietatea ? Vor fi sătui „când se va arăta slava ta” ⁶, dar beția ? „Ei se vor sătura din belșugul casei tale” ⁷. Armonia ? Peste tot, coruri armo-îngerești îl cântă pe Dumnezeu fără de încetare. Sau o voluptate anume, neimundă, ci pură. „Și din noianul desfătării tale îi vei adăpa” ⁸. Dară înțelepciunea ? Însăși înțelepciunea lui Dumnezeu se va dezvălui lor. Prietenia ? Îl vor iubi pe Dumnezeu mai mult ca pe ei înșiși, și unii pe alții ca pe ei înșiși, și Dumnezeu îi va iubi mai mult decât ei pe sine, căci prin el îl vor iubi și se vor iubi și vor iubi pe semenii și el, iubindu-se, îi iubește pe ei ca pe sine. Dar concordia ? O singură voință pentru toți, și nu altă voință, decât dacă este a

lui Dumnezeu însăși. Puterea ? Vor fi atotputernici în voința lui ca Dumnezeu în sine. În sfârșit, pentru că Dumnezeu poate ceea ce vrea prin sine însuși, ei vor putea ceea ce vor prin el; căci întrucât nu vor vrea nimic altceva decât el, el va vrea ceea ce ei vor și ceea ce va vrea el nu se va putea să nu fie. Dar onorurile și bogăția ? „Dumnezeu va așeza pe cei buni și drept credincioși deasupra multora”⁹, și ei vor fi numiți fiii lui Dumnezeu și zei și acolo unde va fi fiul lui Dumnezeu, vor fi și ei, moștenitori în Dumnezeu și împreună moștenitori cu Hristos¹⁰. Dreapta siguranță ? Va fi de tot evident pentru toți că vor avea siguranța de a nu fi lipsiți de aceste bunuri — sau mai degrabă de acest bine, că vor fi siguri de a nu le pierde spontan, că Dumnezeu care îi iubește nu le ia ceea ce el iubește și că nimeni mai puternic decât Dumnezeu nu-i va separa de el.

Ce bucurie adevărată, dar și cât de mare, acolo unde este un asemenea bine ? Inimă omenească, inimă sărmană, inimă încercată de rele, chiar strivită de necazuri, cât va fi bucuria ta de vei avea din abundență toate bunurile ? Întreabă-ți adâncurile, dacă pot ele să primească bucuria unei beatitudini atât de mari.

Dacă un altul, pe care l-ai iubi ca pe tine însuși, ar avea aceeași beatitudine, bucuria ta ar fi dublată, căci tu nu te vei bucura mai puțin pentru el decât pentru tine. Dacă doi sau trei, chiar mai mulți ar deține-o, tu te vei bucura pentru fiecare ca pentru tine însuși, iubindu-l pe fiecare ca pe tine. Deci în această perfectă caritate a celor fără de număr îngeri și oameni prea fericiți, între care nimeni nu iubește pe altul mai puțin decât pe sine, fiecare se va bucura pentru oricare semen ca pentru sine. Dacă inima omului abia dacă este în stare să-și stăpânească bucuria propriei fericiri atât de mari, cum va fi în stare să trăiască asemenea și atât de mari bucurii ?

Dar pentru că pe cât mai mult este iubit celălalt, pe atâta este și bucuria fericirii, cum în această fericire perfectă fiecare îl va iubi pe Dumnezeu incomparabil mai mult decât pe sine și pe toți alții față cu sine, fiecare va fi mai fericit

prin fericirea lui Dumnezeu decât prin cea proprie și a tuturor față cu sine.

Dacă ei îl iubesc pe Dumnezeu „din toată inima, din toată mintea, din tot sufletul” astfel că întreagă inima, întreagă mintea, întreg sufletul să nu fie pe măsura demnității iubirii lor, este limpede că ei se vor bucura cu „toată inima, cu toată mintea, cu tot sufletul”¹¹ și că întreagă inima, întreagă mintea și întreg sufletul nu ar fi suficiente plenitudinii bucuriei.

CAPITOLUL XXVI

Dacă aceasta este plinătatea bucuriei promise de Dumnezeu

Dumnezeule și Doamne al meu, speranța mea și bucuria inimii mele, zi sufletului meu dacă aceasta este bucuria de care tu ne-ai vorbit prin Fiul tău. „Cereți și veți primi, ca bucuria voastră să fie deplină”¹. Am aflat o bucurie deplină și mai mult chiar ; căci inima, spiritul, sufletul și omul în întregime fiind pline de această bucurie, ea îi va fi cu asupră de măsură. Aceasta nu este deci bucuria care va intra în cei ce se vor bucura, ci toți cei ce se vor bucura vor intra în această bucurie toți întregi.

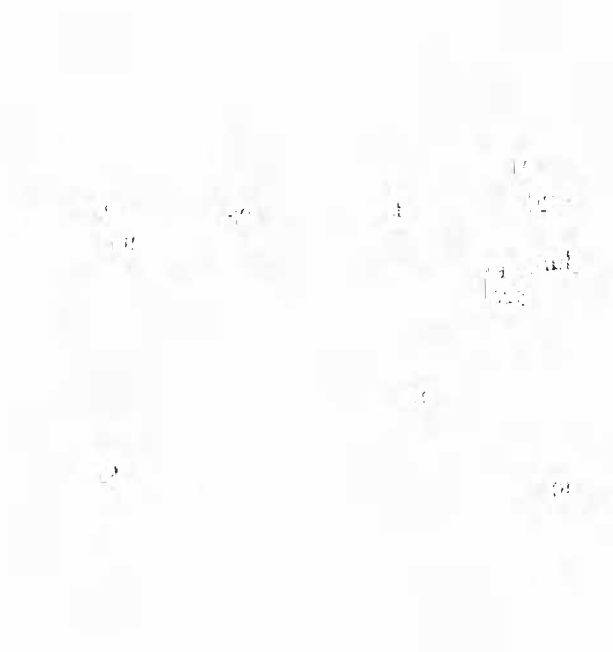
Zi, Doamne, zi servitorului tău până în adâncul inimii lui, dacă aceasta este bucuria în care vor intra servitorii tăi, bucuria Stăpânului lor ? Dar această bucurie, de care, în mod sigur, se vor bucura aleșii tăi, „nici ochiul n-a văzut, nici urechea n-a auzit, nici inima omului n-a simțit că se înalță”². Eu, Doamne, nici n-am vorbit nici nu m-am gândit

la cât se vor bucura bine fericiții tăi. Ei se vor iubi de bună seamă, atâta cât vor iubi și vor iubi atâta cât vor cunoaște. Cât te vor cunoaște, Doamne, și cât te vor iubi atunci ? Neîndoielnic, „nici ochiul n-a văzut, nici urechea n-a auzit, nici inima omului n-a simțit” în această viață cât te vor cunoaște și te vor iubi în altă viață.

Te rog, Doamne, ca să te cunosc, să te iubesc, să mă bucur de tine. Și dacă n-o să pot pe deplin în această viață, fă să mă apropii, aici, până voi ajunge într-o zi la plenitudinea de acolo; fă și ca, sporită aici, cunoașterea de tine să se împlinească acolo; ca iubirea mea să crească aici și să se desăvârșească dincolo, ca bucuria mea să fie imensă în speranța de aici și totală în realitate, atunci.

Doamne, tu care prin Fiul tău ne sfătuiești să te implorăm și ne promiți că vom ajunge ca bucuria noastră să fie deplină. Te implor, Doamne, precum tu îl îndemni pe admirabilul nostru povățuitor, de a primi ceea ce tu ai făgăduit prin adevărul tău, ca bucuria mea să se împlinească. Dumnezeuule adevărat, te implor să mă primești ca bucuria mea să fie deplină. Iar până atunci spiritul meu să mediteze, și limba mea să vorbească, inima mea s-o iubească, și gura mea s-o predice; căci sufletului meu îi este foame, cărnii mele sete, și toată substanța mea o dorește, până ce voi intra în bucuria Domnului, care este Dumnezeu treimic și unu, binecuvântat fie în veacuri. Amin.

Sfârșitul *Proslogion*-ului



CARTEA LUI GAUNILON

PENTRU APĂRAREA SMINTITULUI

I. Celui care se îndoiește sau chiar neagă cum că există o asemenea natură față de care nu se poate concepe alta mai mare, i se răspunde aici că ființarea sa este probată mai înainte prin aceea că acela care o neagă sau se îndoiește îl are deja în intelect, pentru că atunci când aude ceea ce se spune, înțelege ceea ce se spune; apoi, întrucât ceea ce el înțelege este necesar să fie nu numai în intelect, dar de asemenea și în realitate. Și se probează aceasta prin aceea că a fi în intelect și în realitate este mai mare decât a fi numai în intelect. Dar dacă acest ceva ar fi numai în intelect, cel ce ar fi în realitate ar fi mai mare decât el, și astfel ceea ce este mai mare decât toate ar fi mai mic decât nu importă ce, n-ar fi deci mai mare decât orice, ceea ce este contradictoriu. Deci este necesar ca acela care este mai mare decât toate, ceea ce s-a probat deja, că este în intelect, nu este numai în intelect, ci și în realitate, pentru că altminteri n-ar putea fi mai mare decât toate.

II. Dar s-ar putea răspunde că această ființă care este acum în intelectul meu nu este decât pentru că eu înțeleg ceea ce este numit. Nu interesează care false și, prin urmare, neexistente în nici un fel în sine, pot fi ele afirmate ca existând în intelect sub pretext că, dacă cineva vorbește despre ele, eu înțeleg ceea ce zice ? Afară de faptul că, prin

întâmplare, nu ar fi sigur că această ființă este astfel că nu are cum să fie în intelect într-o modalitate foarte diferită de ceea ce este fals sau îndoielnic și că eu nu pot să zic că, înțelegând-o, o gândesc și o am în intelect, dar că o gândesc și o am în inteligență, adică sesizând printr-o știință comprehensivă că există în realitate ? Dar, dacă este așa, în primul rând, nu va fi diferit de a avea un lucru în intelect într-un timp precedent și de a înțelege existența lucrului în altul succedent, ca în cazul unei picturi, care este mai înainte în sufletul pictorului și numai apoi în operă. În al doilea rând, mai deloc n-ar fi credibil ca, atunci când se va rosti și se va auzi, nu se va putea gândi că nu există nimic, tot așa cum s-ar putea gândi că Dumnezeu nu există. Dacă nu se poate, pentru ce această argumentație contra celui care neagă sau doar se îndoiește de existența unei asemenea naturi ? În fine, ca ea să fie ceea ce nu se poate să nu percepi cu certitudine prin intelect, existența sa indubitabilă, mai trebuie făcută proba printr-un argument incontestabil, și nu prin acesta, că există deja în intelectul meu atunci când înțeleg ceea ce aud; căci gândesc că, în inteligența mea, pot să existe toate cele nesigure sau false de care îmi vorbește altul și ale cărui spuse le înțeleg și încă ele pot să existe chiar mai mult dacă, înșelat de ele, cum se întâmplă adesea, le-am dat crezare, chiar când nu cred în acest argument.

III. De aceea acest exemplu, al pictorului care are deja în spiritul său pictura pe care o va face, nu convine acestui argument. Căci, această pictură, mai înainte de a fi făcută, este însăși arta pictorului; în arta unui artizan nu este însă decât ca o parte anume a inteligenței sale; cum zicea Sfântul Augustin², atunci când lucrătorul care execută un sipet îl are mai înainte în arta sa, sipetul, după execuția făcută nu este viu; dar cel din artă este viu; pentru că sufletul artizanului, în care sunt toate cele de dinainte de lucrare, trăiește. Dar pentru că toate acestea sunt ele însele vii în sufletul vibrant al artizanului, dacă nu sunt altceva decât sinea sau inteligența sufletului însuși ? Dar dacă, în afara celor ce sunt știute că aparțin naturii spiritului, tot ceea ce este perceput ca

adevarat de intelect, fie auzindu-l, fie gândindu-l, este diferit fără îndoială de intelectul care-l percepe. De asemenea, chiar dacă este adevărat că exista ceva fața de care nu se poate gândi nimic mai mare, acest ceva *auzit* sau înțeles nu va fi totuși asemenea picturii neexecutate în intelectul pictorului.

IV. Trebuie adăugat că, spusele de mai sus, privitoare la ființa decât care alta mai mare nu poate fi concepută, și despre care se spune că nu poate fi alta decât Dumnezeu, că eu nu pot mai mult să-l gândesc după ce l-am înțeles și să-l am în intelect ca pe un lucru care este cunoscut de mine prin specia sau prin genul său, că eu nu pot să-l gândesc pe Dumnezeu în sine, deci că din această cauză eu pot să-l concep pentru mine ca neexistând. Nu cunosc acel ceva în sine, nici nu sunt în stare să-mi fac o idee prin altceva care i-ar fi asemănător, pentru că tu însuși afirmi că nu există nimic care să-i semene. Dacă aş auzi vreun om total necunoscut mie, ignorat de mine până la existență, aş reuși, datorită cunoașterii specifice sau generice proprie omului sau oamenilor, să cuget ca el. Totuși s-ar putea face ca, datorită minciunii celui care va fi vorbit, cel pe care l-am gândit eu să nu fie un om, deși eu l-am conceput după un lucru perfect adevărat care n-ar fi acest om, ci omul în general. Astfel încât, atunci când aud spunându-se Dumnezeu, sau cel mai mare dintre toate, nu pot să-l am în același mod în care am această eroare în gândire sau în intelect, pentru că eu puteam să gândesc după o realitate adevărată și cunoscută mie, atunci când eu nu pot în nici un chip să gândesc acest ceva decât după un cuvânt care, de abia sau chiar de loc, nu se poate gândi adevărat. Dacă atunci când se gândește astfel, nu se gândește ceea ce nu este cuvântul însuși, un lucru veritabil, dar ca sunet al literelor și silabelor, numai, cât semnificația cuvântului auzit, nu însă ca semnificație a cuvântului de cel care ar cunoaște sensul cuvântului și care ar gândi după lucrurile însele și într-o înțelegere adevărată. Dar cum mai curând prin cineva care nu cunoaște despre ce este vorba și care

gândește numai după mișcarea sufletului produsă de auzirea cuvântului și care caută să-și imagineze semnificația cuvântului auzit; ar fi extraordinar ca să poată atinge adevărul lucrului. Nu este deci în mod sigur altfel în inteligență, atunci când înțeleg ceea ce zice careva că există ceva față de care nimic mai mare nu se poate concepe, eu am în intelectul meu în acest mod și nu altul.

Toate acestea, privitoare la ceea ce s-a zis cum că acea natură supremă se află deja în intelectul meu.

V. Că aceasta este nu numai în intelect, dar în mod necesar și în realitate, mi se probează: dacă n-ar exista, tot ceea ce este în realitate ar fi mai mare decât ea, însă n-ar fi mai mare decât totul, ceea ce în intelect deja s-a dovedit, la ceea ce și răspund: dacă trebuie să recunoaștem ca fiind în intelect ceea ce nu poate fi, totuși, după adevărul unui lucru oarecare, eu nu neg că acesta poate fi în mine, dar cum nu se poate deloc obține existența în realitate, eu nu-i conced decât dacă îmi probează cu argumente indubitabile. Căci acela care își afirmă existența de fapt, pentru că altfel cel mai mare decât toate n-ar fi cel mai mare decât toate, nu este suficient de atent la cel căruia îi vorbește. Eu, în sfârșit, nu zic încă, ba, eu neg sau am îndoială că această ființă cea mai mare și este cu adevărat; și, de aceea, nu-i conced altă existență, dacă se poate vorbi de existență, decât aceea a unui lucru încă necunoscut, pe care sufletul se căznește să-l imagineze la auzirea simplă a cuvântului. Cum deci îmi va proba că acel ceva anume care este cel mai mare există în realitate pentru că este evident că este mai mare decât toate, dacă, până aici, eu l-am negat sau cel puțin am avut îndoială ca el să fie, neadmițând ca acest cel mai mare să fie în intelect sau în gândire decât ca atâtea altele îndoielnice sau nesigure ? Trebuie, de aceea, să mă convingă mai înainte de faptul că acest cel mai mare există în realitate undeva și atunci numai întrucât cel mai mare decât toate că incontestabil va fi în sine însuși.

VI. Luăm un exemplu: unii zic că există undeva în ocean o insulă care, datorită dificultății sau mai exact

imposibilității de a afla că nu există a fost supranumită pierdută; și se povestește că mai mult decât insulele norocite are o abundență inestimabilă de bogății și de delicii de tot felul și că, fără posesor sau locuitor, ea depășește prin mulțimea avuțiilor ei toate pământurile locuite de oameni. Spunându-mi cineva că așa stau lucrurile, voi înțelege ușor acestea, căci nu comportă nici o dificultate. Dar dacă adaugă, în urmare firească: tu nu poți să te îndoiești că această insulă, superioară tuturor pământurilor, există cu adevărat undeva pentru că nu te îndoiești că ea este în intelectul tău, și întrucât este superior de a nu fi doar în intelect, ci și în realitate, este necesar ca ea să fie, pentru că dacă n-ar fi, nu importă care pământ care ar exista în realitate ar fi mai perfect decât ea și că aceea pe care tu ai conceput-o ca superioară n-ar fi. Dacă ar vrea să mă convingă, într-un fel asemănător, de existența acestei insule și de care n-ar trebui să mă îndoiesc, aș crede că este o glumă sau că eu nu știu pe care să-l socotesc mai prost, pe mine sau pe el, dându-mi mie sau lui dreptate, dacă aș crede că se poate admite cu oarecare certitudine existența acestei insule, fără a fi dovedit mai înainte că superioritatea ei însăși este în intelectul meu ca un lucru existent în mod real și indubitabil și nu asemenea altuia fals sau nesigur.

VII. Iată deci care sunt obiecțiile cu care ar putea răspunde smintitul, în urmare a ceea ce i se spune, anume că acela care este cel mai mare este astfel încât nu poate fi gândit ca nonexistent, și cum nu este probat prin altceva decât prin aceea că, dacă ar fi diferit, n-ar fi cel mai mare dintre toate, el va răspunde încă o dată zicând: când am spus că ar exista cu adevărat o anume ființă, adică mai mare decât toate, astfel ca să poată să-mi dovedească prin aceasta că există într-atâta în realitate că nu se poate gândi că nu există ? Dar pentru că trebuie mai înainte de toate să probez printr-un argument foarte sigur că există o natură superioară, cea mai bună și cea mai mare adică, spre a putea apoi dovedi că în mod necesar nu poate eluda ceea ce este mai mare și mai bun decât orice. Atunci însă când se zice că

acest lucru suprem nu poate fi gândit ca neexistând, mai potrivit ar fi să se spună că non existența sa sau mai curând posibilitatea non existenței sale nu ar fi înțeleasă; căci după proprietatea acestui cuvânt, cele false nu pot fi înțelese, și totuși pot fi gândite în același mod în care smintitul a gândit că Dumnezeu nu este. Cât aş gândi că nu sunt, atunci cu mare siguranță aş ști că știu, ceea ce eu nu știu dacă pot; dar dacă pot, pentru ce n-aş putea față cu orice știu cu certitudine ? Dacă, din contră, nu pot, aceasta nu ar fi propriu lui Dumnezeu.

VIII. În rest, această carte mică³ este expusă cu atâta adevăr, claritate și magnificență, încât este una de mare utilitate și într-atâta de impregnată ca de un parfum profund de un sentiment pios și sfânt că nu trebuie, din pricina începutului său, gândit bine, dar mai puțin argumentat, să fie disprețuită; trebuie mai degrabă să ignorăm începutul și să acceptăm totul cu mare venerație și mare laudă.

41

100
1718

5

APOLOGIA SFÂNTULUI ANSELM CONTRA LUI GAUNILON, RĂSPUNZÂND PENTRU SMINTIT

Cum cel care încă mustră nu este smintitul de care eu vorbeam în opusculul meu, ci un catolic și un înțelept (care vorbește) în numele smintitului, îmi pare deajuns să răspund catolicului.

CAPITOLUL I

*Raționamentul adversarului este în general respins
și se arată că acela care nu poate gândi
ce este mai mare este în realitate*

Tu zici, deci (oricare ai fi, tu cel ce zici că smintitul ar fi putut zice), că acel ceva ce nu se poate gândi ca fiind cel mai mare nu este în intelect într-o altă modalitate decât aceea care, după adevărul acestui lucru, nu poate fi deloc gândit, și privitor la ceea ce am zis eu, nu se poate concluda de la acel ceva care este cel mai mare în intelect la ceea ce este în realitate, tot așa cum nimeni nu poate trece cu certitudine la existența insulei pierdute ascultând o descriere verbală, fără să se îndoiască în intelectul său.

Dar eu zic: dacă cel care nu poate gândi pe cel mai mare nici ca fiind înțeles nici gândit, și nu este nici în intelect, nici în gândire, Dumnezeu sau acel ceva față de care nimic nu poate fi gândit ca superior sau acel ceva nici înțeles nici gândit și nu este în intelect sau în gândire. Că este fals, aflu cel mai tare argument în credința și în conștiința ta. Deci acela care nu poate concepe ca fiind cel mai mare este cu adevărat înțeles și gândit și este în intelect și în gândire. De aceea sau nu sunt adevărate cele prin care tu ai căutat să probezi contrariul, sau consecințele pe care le-ai tras, nedecurgând. Privitor la ceea ce gândești tu că din faptul că se înțelege ceva care nu poate fi conceput ca fiind cel mai mare, nu urmează că este în intelect, nici dacă este în intelect nu rezultă că este în realitate, eu zic cu certitudine că, dacă poate fi gândit, este cu necesitate. În sfârșit, acela care nu poate fi gândit decât ca fiind cel mai mare nu are a fi conceput decât fără de început. Tot ceea ce poate fi gândit că este și nu este, poate fi conceput ca având început. Prin urmare, acela care nu poate fi gândit decât ca fiind cel mai mare, nu poate fi gândit ca fiind și nefiind. Deci, dacă poate fi gândit ca fiind, cu necesitate este.

Mai mult, dacă doar poate fi gândit, el este cu necesitate. Nimeni, de fapt, chiar și cel ce neagă sau se îndoiește de acela față de care nimic mai mare nu poate fi gândit, nu neagă sau se îndoiește că, dacă ar fi, n-ar putea să nu fie, sau în act sau în intelect. Altfel, acela care nu poate fi gândit decât ca fiind cel mai mare, n-ar fi. Dar să presupunem că nu este, deși gândit. Tot ceea ce poate fi gândit și nu este, dacă ar fi, n-ar fi decât acela față de care nimic superior nu poate fi gândit, el n-ar fi acela față de care nimic nu poate fi gândit ca mai mare; ceea ce este de tot absurd. Este deci fals că acela care nu poate fi conceput ca fiind cel mai mare nu există, decât numai dacă se poate gândi cu atât mai mult, dacă poate fi înțeles sau este în intelect.

Voi spune ceva în plus. Fără nici o îndoială, ceea ce într-o parte sau la un moment dat nu este, chiar dacă există la un moment dat sau într-un loc anume, poate, totodată, să fie conceput ca neexistent nicăieri și nicicând, tot așa cum nu există într-un moment și în acest loc. Ceea ce, în sfârșit, nu era ieri, dar există azi, poate pentru că este înțeles ca neexistând ieri, se poate presupune ca inexistent vreodată, și ceea ce nu este aici, și este acolo, poate din faptul că nu este aici, poate fi gândit ca nefiind în vreo parte. De asemenea, dacă anumite părți nu sunt în același loc și în același timp ca altele, toate aceste părți, adică întregul poate fi conceput ca nefiind undeva, cândva. Dacă s-ar zice că timpul este întotdeauna și lumea peste tot, acela n-ar fi totuși întreg totdeauna, nici aceasta întreagă peste tot; și cum anumite părți ale timpului nu sunt când sunt și altele, se poate gândi ca nefiind vreodată, și cum unele părți ale lumii nu sunt iar altele sunt, la fel, se poate gândi ca nefiind în vreun loc; de asemenea, ceea ce este compus din părți poate fi descompus de gândire și poate să nu fie. De aceea, tot ceea ce nu este întreg peste tot și oricând, chiar dacă există, poate fi gândit ca nefiind. Dar acel ceva față de care nimic nu poate fi conceput ca fiind mai mare, dacă este, nu are a fi gândit ca neexistând; altfel, dacă ar exista, n-ar fi acela față de care nimic mai mare nu poate fi conceput; căci e contradictoriu. Nu este deci nicicând și nicăieri în parte ci din totdeauna și peste tot, întreg.

Nu gândești că acela pe care noi îl înțelegem ca acest întreg poate fi gândit și înțeles, în gândire sau în intelect ? Dacă nu se poate, noi n-am mai înțelege nimic. Dar dacă tu zici că ceea ce nu este decât incomplet înțeles și nu este în intelect, zici că acela care nu poate suporta lumina pură a soarelui nu vede lumina zilei, care nu este, totuși, decât lumina soarelui. Or, acel ceva care nu se poate concepe ca mai mare este cert că a fost înțeles și că există în intelect.

CAPITOLUL II

Raționamentul propus este urmărit îndeaproape și se arată că, dacă acela față de care nu se poate concepe nimic mai mare poate fi gândit, există

Am zis în argumentația pe care tu o respingi că, atunci când smintitul aude zicându-se că acela față de care nimic mai mare nu se poate concepe, el înțelege ceea ce aude. Cel care nu înțelege așa ceva, dacă se vorbește într-o limbă cunoscută, sau n-are înțelegere, sau totul este foarte obscur. Am mai zis apoi că fiind înțeles este în intelect. Cum să nu fie în nici o înțelegere ceea ce s-a arătat în mod necesar că există în adevăr ?

Dar tu zici că, chiar dacă ceva este în intelect, nu decurge că este și înțeles. Vezi că, mai curând, dacă este în intelect este pentru că este înțeles. În sfârșit, la fel ceea ce este gândit este gândit de gândire și ceea ce este gândit de gândire este în gândire așa cum a fost gândit; la fel și ceea ce este înțeles este înțeles de intelect și ceea ce este înțeles de intelect este în intelect în felul în care a fost înțeles. Ce poate fi mai clar ?

Am mai zis apoi că, dacă este în intelect, poate fi gândit și ca fiind în realitate, ceea ce este mai mare. Dacă, așadar, acest ceva față de care nimic mai mare nu se poate gândi nu este decât în intelectul însuși, el este ceva în raport cu care se poate gândi cel mai mare: întreb, ce este mai consecvent? Dacă, în sfârșit, este numai în intelect, nu poate fi gândit ? ca fiind și în realitate ? Sau dacă se poate, cel care îl gândește nu-l gândește ca pe ceva superior față de ceea ce este doar în intelect ? Și mai consecvent: dacă acela față de care nimic mai mare nu se poate concepe este numai în intelect, el este același cu cel în raport cu care se poate

gândi un mai mare ? Este sigur că acela față cu care se poate concepe un mai mare nu este în intelectul celui care nu poate gândi un mai mare. Nu decurge că acela care nu poate gândi un mai mare, dacă este într-un intelect anume, nu este numai în intelect ? Căci dacă este doar în intelect, este acela care poate fi conceput ca fiind cel mai mare, ceea ce este contradictoriu.

CAPITOLUL III

La obiecția adversarului: existența reală a insulei fictive decurge din aceea care este gândită ?

Tu zici că este același lucru dacă cineva ar zice că o insulă în ocean, depășind în fertilitate toate celelalte pământuri, și care datorită dificultății, chiar a imposibilității de a afla că nu există a fost numită pierdută, trebuie să fie considerată ca fiind cu adevărat în realitate, pentru că se înțelege ușor descrierea verbală a sa.

Zic eu cu încredere că acelaia care mi-ar găsi un lucru oarecare, în afară de cel față de care nimic superior nu se poate gândi, ca existând în realitate sau numai în gândire, la care s-ar putea aplica argumentația mea a conexiunii, aflând-o, i-aș da insula cea pierdută, pentru că ea n-ar fi niciodată mai mult.

Dar pare deja evident că acela față de care nimic superior nu poate fi gândit ca non existent, pentru că există prin rațiunea sigură a adevărului; altminteri, n-ar putea în nici un chip să existe.

Încă o dată, dacă cineva zice că el gândește cum că acest ceva nu există; zic eu că atunci îl gândește, sau mai exact el gândește pe acela care nu poate fi conceput ca mai

mare, ceea ce înseamnă că nu-l gândește. Dacă nu-l gândește, nu gândește non existența pentru că nu-l gândește pe acela. Dacă îl gândește, îl gândește cu adevărat ca pe ceva care nu poate fi conceput ca neexistent. În fine, dacă acest ceva s-ar putea gândi ca nefiind, ar putea fi gândit ca având un început și un sfârșit; ceea ce nu se poate. Deci cel care gândește, gândește că ceva anume nu poate fi conceput ca neexistent; cel care gândește nu gândește că acela nu este; prin urmare, nu se poate gândi non existența celui față de care nu se poate concepe un mai mare.

CAPITOLUL IV

Diferența dintre a putea gândi și a înțelege neființa

Privitor la obiecția ta, atunci când se zice că această realitate supremă nu poate fi gândită ca nefiind, poate mai bine ar fi să se spună mai curând că nu este comprehensibilă decât că nu este ori chiar că e posibil să nu fie sau ar trebui, mai exact spus, că nu poate fi gândită. Dacă aș fi zis că această realitate n-ar putea fi înțeleasă ca neexistând, tu însuși, cel care afirmi că, urmând sensul propriu al cuvântului, nici o eroare nu are a fi înțeleasă, mi-ai obiecta că nimic din ceea ce este nu poate fi înțeles ca nefiind, căci este fals că ceea ce este nu este; și n-ar fi propriu lui Dumnezeu de a nu putea fi înțeles ca nefiind. Dar dacă unul dintre lucruri care există cu certitudine poate fi înțeles ca neexistând, la fel multe altele pot fi înțelese ca non existente. Bine considerată, obiecția însă nu poate fi făcută dacă zicem *a gândi (non potest objici de cogitatione)*.

Fiindcă, dacă nici unul din cele ce sunt nu poate fi înțeles ca nefiind, toate pot fi gândite ca non existente, în afară de cel care este condiție suverană.

În fine, tot ceea ce poate fi gândit ca nefiind, și numai acesta, are început sau un sfârșit sau sunt alcătuite din părți, cum am zis, cele ce nu sunt întreguri într-un loc sau într-un moment dat. Doar ceea ce nu are nici început, nici sfârșit, nici părți alcătuitoare și pe care gândirea îl găsește ca întreg peste tot și dintotdeauna, nu poate fi conceput ca nefiind.

Ia seamă, deci, că poți gândi că nici tu nu ești, deși știi și încă într-un mod foarte sigur că tu ești; și eu mă mir când zici că nu știi ! Mai gândim că multe lucruri de care știm că există nu există și că altele, de care știm că nu există, există toate acestea nu pentru a crede că sunt astfel cât imaginăm.

Așadar, noi putem gândi că un lucru nu există, totuși știind că este, căci putem avea acest gând știind contrariul; de asemenea, noi nu putem gândi că un lucru nu este când știm că este, pentru că nu putem gândi că, în același timp, este și nu este. Deci, cel care distinge astfel între două sensuri ale acestei noțiuni va înțelege că nimic nu poate fi gândit ca nefiind și că tot ceea ce este, în afară de acela față de care nu se poate gândi ceva mai mare, poate fi conceput ca non existent, dacă se știe că există.

Ceea ce este propriu lui Dumnezeu, adică de a nu putea fi gândit ca nefiind, deși multe nu pot fi concepute ca non existente, atâta cât există.

Cu toate acestea, se poate zice că Dumnezeu a fost gândit ca nefiind, socotesc că am explicat suficient în această cârtică.

*Discuție particulară asupra diferitelor afirmații
ale adversarului, și în primul rând
că de la început s-a raportat într-un mod infidel
la raționamentul pe care a vrut să-l combată*

Cât privește celelalte obiecții pe care mi le-ai făcut în numele smintitului, este ușor de a le respinge chiar și pentru cel ce are puțină înțelepciune și de aceea am considerat că pot să renunț. Dar pentru că aud că printre unii cititori au avut oarecare valoare contra mea, le voi evoca pe scurt.

Mai înainte, tu repeți adesea că eu am zis, că acel ceva care este cel mai mare decât toate este în intelect și, dacă este intelect, el este de asemenea în realitate; altfel cel mai mare decât toate n-ar fi cel mai mare dintre toate. Nici unde în cele spuse de mine nu se află o asemenea probă. Cel mai mare decât toate și cel care nu poate fi gândit mai mare nu sunt egale, pentru a proba ce anume este în realitate. Căci cel ce zice că acela față de care nu poate fi gândit ceva mai mare nu este și în realitate sau poate să nu fie sau chiar poate fi gândit ca non existent se respinge ușor. Ceea ce nu este, poate să nu fie, și ceea ce poate să nu fie poate fi gândit ca non existent. Dar tot ceea ce poate fi gândit ca non existent, dacă nu există, nu este acela care nu poate fi gândit ca mai mare; căci dacă nu este, n-ar fi acela care nu poate fi gândit mai mare. Dar nu se poate zice: acela care nu poate fi gândit mai mare, dacă există, nu este acela față de care nu se poate concepe ceva mai mare sau, dacă ar fi, n-ar fi acela față de care nu se poate concepe ceva mai mare. El este evident deci că este, nu poate să nu fie, nici să fie gândit ca nefiind. Altminteri, dacă este, nu este cel despre care se vorbește, și dacă era, n-ar fi.

Nu pare însă ușor să poți proba ceea ce se zice că este cel mai mare decât toate. Nu este, apoi, la fel de evident că acela ce poate fi gândit ca nefiind nu este mai mare decât toate cele care există, cum nu este acela față de care nu se poate concepe ceva mai mare; și nu este într-atât de indubitabil încât, dacă ceva mai mare decât orice există, acesta să nu fie altul decât acela față de care nimic mai mare nu poate fi gândit, sau că, dacă ar exista el, n-ar fi altul decât acela despre care sigur se zice că față de el nimic mai mare nu se poate gândi. În sfârșit, dacă cineva ar zice că există ceva mai mare decât toate cele ce sunt și că, în același timp, poate fi gândit ca nefiind, și că acel ceva mai mare, chiar dacă n-ar fi, ar putea fi totuși gândit; s-ar putea infera la fel de clar : nu este deci cel mai mare dintre toate cele ce sunt, cum se poate zice în modul cel mai evident; nu este deci acela față de care nu se poate concepe nimic mai mare ? Ar mai trebui încă un argument, altul însă decât cel care vorbește despre cel mai mare decât orice: chiar dacă, în alt caz, este suficient de a zice că este acela față de care nimic mai mare nu se poate gândi.

Deci, dacă nu se poate proba în același fel privitor la acela despre care se zice că este mai mare decât toate și la acela care se dovedește prin sine însuși și nu poate fi gândit ca fiind cel mai mare, tu, nedrept, mi-ai reproșat a fi zis ceea ce eu n-am zis și este atât de diferit de ceea ce am zis. Chiar dacă se poate altfel, tu n-ar fi trebuit să mă respingi pentru a fi socotit că e posibil de a fi probat. Căci, dacă se poate, cel care știe că acela față de care nimic mai mare nu se poate gândi, poate; doar, nu se poate înțelege acela față de care nu se poate concepe ceva mai mare decât ca fiind singurul cel mai mare decât toate.

Cum deci nu se poate gândi că cel mai mare este înțeles și este în intelect și, pentru aceasta, îi este afirmată existența cu adevărat în realitate, la fel se zice că acel ceva

mai mare decât orice este înțeles și este în intelect și astfel se concludă în mod necesar că este în realitate.

Tu vezi, deci, câtă îndreptățire aveai să mă compari cu un prost care voia să afirme existența insulei pierdute, pentru singurul motiv că descrierea este inteligibilă.

CAPITOLUL VI

*Se discută cele spuse de adversar la II și V,
că nu interesează ce erori pot fi înțelese și că,
în urmare, ar exista*

Privitor la obiecția ta cum că cele false sau îndoielnice pot fi deopotrivă înțelese și conținute de intelect în modalitatea de care am vorbit, mă nedumeresc, ce sentiment te va fi împins împotriva-mi, eu voind doar să supun la probă ceea ce era îndoielnic, pentru aceasta fiind suficient de a arăta, mai înainte, că acela era înțeles și exista în intelect, cu scopul de a examina dacă, respectând consecuția, acela există numai în intelect, ca toate cele false, ori și în realitate, asemenea celor adevărate. Dacă cele false ori îndoielnice sunt înțelese și sunt în intelect, atunci când sunt rostite, auditorul înțelege ceea ce s-a zis, nimic nu oprește ca, în acest sens, ceea ce am zis să fie și înțeles și să stea în intelect.

Cum însă se pun în acord cele ce spui, anume ce tu zici, că le înțelegi pe cele false de care vorbește cineva, oricare ar fi ele și că, întrucât ceea ce este nu este în gândire în același mod în care stau cele false, nu spui ceea ce gândești, ceea ce ai auzit sau ai în gândire, pentru că numai

înțelegând gândești, pentru că n-ai putea să știi fără să gândești nici să înțelegi, adică prinzând în știință ceea ce este ? Cum, deci, se acordă înțelegerea ca o cunoaștere a ceva care există ? Dar aceasta tu trebuie s-o vezi, nu eu.

Dacă cele false ar fi înțelese într-un fel anume, ceea ce ar ține de definiția unor intelectii, nu însă a tuturor, eu n-ar trebui să fiu respins pentru a fi zis că acela față de care nu se poate gândi ceva mai mare este înțeles și este în intelect, mai înainte de a avea certitudinea că există în realitate.

CAPITOLUL VII

*În contra altei afirmații a adversarului
(la același /paragraf/), cum că ființa supremă
poate fi concepută ca non-existență în felul
în care smintitul l-a conceput pe Dumnezeu*

Tu zici, apoi, că este greu de crezut că acela (cel mai mare), atunci când a fost numit și auzit, nu poate fi gândit ca neexistând, precum se poate gândi non-existența lui Dumnezeu. Să răspundă pentru minc cei care au știința dispuțației și argumentației, chiar dacă săracă.

Este oare rezonabil să negc cineva ceea ce a înțeles pentru că i s-a zis că pe acel ceva l-a negat întrucât nu l-a înțeles ? Ori dacă se neagă câteodată ceea ce este numai întrucâtva înțeles și care este asemenea celui de tot neînțeles privitor la ceea ce este într-un intelect nu aduce cu a proba ceva îndoielnic mai ușor decât dacă n-ar fi în nici una ? De aceea, nu este de crezut că acela ce neagă ceea ce nu poate fi gândit decât ca fiind cel mai mare, înțelege ceva din ceea ce

a auzit, pentru că el îl contestă pe Dumnezeu, căruia, în această modalitate, nu-i mai gândește vreun sens. Sau dacă îl neagă pentru că nu-l înțelege, nu este mai ușor de ceea ce se înțelege într-o oarecare măsură decât prin ceea ce nu se înțelege deloc ?

Nu este deci fără de rațiune ceea ce am adus contra smintitului, anume că, pentru a proba că Dumnezeu este acela față de care nimic nu poate fi gândit; căci el, când îl gândește în acest fel, nu-l înțelege deloc.

CAPITOLUL VIII

*Examinarea comparației cu pictura la nr.III,
de unde se poate concluda la ființa cea mai mare,
în replică la căutările adversarului de la nr.IV*

Privitor la proba ta atât de laborioasă cum că ființa față de care nu se poate gândi nimic mai mare nu este asemenea picturii în intelectul pictorului, ea este fără de rațiune. Eu n-am adus tabloul preconcept voind să afirm că era asemenea celui despre care vorbeam; ci doar pentru a arăta că ceva anume poate să existe în intelect și să fie înțeles ca nefiind în realitate.

De asemenea, tu zici că nu poți nici să înțelegi, nici să ai în intelect ceea ce ai auzit, anume că este ceva peste care ceva mai presus e de negândit ca pe un lucru cunoscut de tine prin gen și specie, pentru că nu cunoști lucrul însuși și nu ești în măsură să conjecturezi cu ajutorul altora asemănătoare, ceea ce însă este cu totul altceva. De îndată ce un bine mai mic este asemenea unui bine mai mare întrucât este bine, e evident pentru orice spirit rațional că, urcând de la cele ce sunt inferioare la cele superioare, noi

putem să conjecturăm asupra aceluia față de care nimic mai presus nu mai e de gândit. Cine, de exemplu, n-ar fi în stare să gândească, chiar dacă n-ar crede în existența reală a ceea ce concepe că, existând un bine cu început și sfârșit, îi este superior; că, dacă acesta care e mai bun decât primul, cel ce n-ar avea nici început nici sfârșit n-ar fi încă mai presus, chiar dacă ar trece de la trecut prin prezent în viitor; și că, existând în realitate sau nu, ceea ce nu ar avea nevoie, nici chiar în gândire, nici să se schimbe nici să se miște, ar fi cu mult superior ? Nu poate fi gândit ? Sau, se poate concepe ceva mai mare ? Sau nu este ceva față de care se poate concepe ceva mai mare pentru a conjectura la ceva față de care este de negândit altceva mai presus ? Există, deci, un punct de plecare de unde se poate conjectura cel mai mare, ce poate fi gândit.

Prin urmare, este ușor de respins smintitul care nu recunoaște autoritatea sacră, negând că se poate ajunge la cel față de care nimic superior nu se poate gândi pornind de la alte lucruri. Dar dacă un catolic este cel ce neagă, să ia aminte că „cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte, adică veșnica Lui putere și Dumnezeire”¹.

CAPITOLUL IX

*Ființa supremă poate fi gândită
și înțeleasă; raționamentul smintitului este întărit*

Dar, și adevărat că nu poate fi gândit sau înțeles acela față de care e de neconceput ceva mai presus, n-ar fi, totuși, deloc fals ca să se poată gândi și înțelege acela dincolo de care nu e de conceput ceva mai mare. Cum nimic nu ne

împiedică să vorbim de inefabil, cu toate că despre ceea ce este inefabil nu se poate zice nimic și cum noncogitabilul poate fi gândit, deși noncogitabilului îi convine că nu poate fi gândit, atunci când se vorbește de cel față de care ceva mai presus este de neconceput, nu încapе îndoială că se poate gândi și înțelege ceea ce s-a zis, chiar dacă acel ceva față de care ceva mai mare e de neconceput nu poate fi nici gândit, nici înțeles. În sfârșit, dacă cineva este atât de smintit pentru a zice că acela față de care nimic mai mare nu poate fi gândit nu este, el nu va fi într-atât de imprudent ca să afirme că nu poate nici să înțeleagă, nici să gândească ceea ce a zis, ori dacă se găsește astfel, nu numai cuvintele sale trebuie să fie respinse, ci și el însuși disprețuit.

Deci acela care neagă existența a ceva dincolo de care nu se poate gândi ceva mai presus gândește și înțelege negația pe care o face, negație care nu se poate nici înțelege nici gândi fără părțile sale; dar una din părți este acel ceva față de care nimic mai mare nu poate fi gândit.

Dar este limpede că, în aceeași măsură, poate fi gândit și înțeles ceea ce nu poate să fie; dar, cel care gândește, gândește ceva care nu poate fi. Deci atunci când se gândește acel ceva față de care nimic mai presus nu se poate concepe, gândind că nu poate fi, nu se gândește acel ceva față de care nimic nu se poate concepe. Dar despre același totdeodată se gândește și nu se gândește. Apoi, cel care gândește acel ceva față de care nimic mai presus nu se poate gândi nu-l gândește că poate să nu fie, ci că nu poate să nu fie. Astfel că existența a ceea ce e gândit este necesară pentru că tot ceea ce poate să nu fie nu este ceea ce gândește.

CAPITOLUL X

Tăria raționamentului precedent, și încheiere la mica scriere

Socotesc că voi fi dovedit în opusculul de dinainte nu șovăitor, ci prin argumente îndeajuns de necesare că ființa față de care nimic mai presus nu se poate gândi există în realitate și că nici o obiecție nu le poate infirma tăria. Semnificația acestei probe este atât de tare că din faptul însuși că acela despre care se vorbește și care, înțeles și gândit, cu necesitate este probat ca existând cu adevărat în realitate, și totodată, ca fiind ceea ce trebuie să se creadă despre substanța divină.

Căci noi credem substanța divină, în mod absolut, tot una cu a fi, mai bine decât cu a nu fi. De exemplu, este mai bine în ființare eternă decât non-eternă, binele mai mult decât non binele, bunătatea însăși decât lipsa ei. Este deci necesar ca acela față de care nu se poate concepe nimic mai presus să fie ceea ce trebuie crezut a fi substanța divină.

Îți mulțumesc pentru bunăvoință ca și pentru ce ai respins și pentru laudele aduse opusculului meu. Căci, precum ai lăudat ceea ce ți s-a părut acum de laudă, tot astfel ai respins ceea ce ți s-a părut mai slab, cu bunăvoință iar nu, dimpotrivă, cu rea-voință.



S. ANSELM

PROSLOGION

PROOEMIUM

Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei, cogentibus me precibus quorundam fratrum, in persona alicujus tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis, edidi, considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, cepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum, quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret.

Ad quod cum saepe studioseque cogitationem converterem, atque aliquando mihi videretur jam posse capi quod quaerebam, aliquando mentis aciem omnino fugeret, tandem desperans volui cessare velut ab inquisitione rei quam inveniri esset impossibile.

Sed cum cogitationem illam, ne mentem meam frustra occupando ab aliis in quibus proficere possem impediret, penitus a me vellem excludere, tunc magis ac magis nolenti et defendenti se cepit cum importunitate quadam ingerere.

Cum igitur quadam die vehementer ejus importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam.

Aestimans igitur, quod me gaudebam invenisse, si scriptum esset, alicui legenti placitum, de hoc ipso et quibusdam aliis, sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quaerentis intelligere quod

credit, subditum scripsi opusculum. Et quoniam nec istud, nec illud cujus supra memini, dignum libri nomine aut cui auctoris praeponeretur nomen judicabam, nec tamen eadem sine aliquo titulo, quo aliquem in cujus manus venirent quodammodo ad se legendum invitarent, dimittenda putabam, unicuique dedi titulum, ut prius *Exemplum meditandi de ratione fidei*, et sequens *Fides quaerens intellectum* diceretur.

Sed cum jam a pluribus cum his titulis utrumque transcriptum esset, coegerunt me plures, et maxime Reverendus Archiepiscopus Lugdunensis, Hugo nomine, fungens in Gallia legatione apostolica, qui mihi hoc ex apostolica praecepit auctoritate, ut nomen meum illis praescriberem. Quod ut aptius fieret, illud quidem *Monologion*, id est, Soliloquium, istud vero *Proslogion*, id est, Alloquium nominavi.

CAPUT I

Eia nunc homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abjice nunc onerosas curas, postpone laboriosas distensiones tuas. Vaca aliquantulum Deo, et requiesce aliquantulum in eo. Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter Deum et quae te juvent ad quaerendum eum, et clauso ostio quaere eum.

Dic nunc, totum cor meum, dic nunc Deo : Quaero vultum tuum, vultum tuum, Domine, requiro. Eia nunc ergo, tu Domine Deus meus, doce cor meum, ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat. Domine, si hic non es, ubi te quaeram absentem ? Si autem ubique es, cur non video te praesentem ? Sed certe habitas lucem inaccessibilem. Et ubi est lux inaccessibilis, aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem ? Aut quis me ducet et inducet in illam, ut videam te in illa ? Deinde, quibus signis, qua facie te quaeram ? Numquam te vidi, Domine Deus meus, non novi faciem tuam. Quid faciet, altissime Domine, quid faciet iste tuus longinquus exul ? Quid faciet servus tuus anxius amore tui, et longe projectus a facie tua ? Anhelat videre te, et nimis abest illi facies tua. Accedere ad te desiderat, et inaccessibilis est habitatio tua. Invenire te cupit, et nescit locum tuum. Quaerere te affectat, et ignorat vultum tuum. Domine, Deus meus es et Dominus meus es, et numquam te vidi. Tu me fecisti et refecisti et omnia mea bona tu mihi contulisti, et nondum novi te. Denique, ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum. O misera sors hominis, cum hoc perdidit ad quod factus est. O durus et dirus casus ille ! Heu ! quid perdidit, et quid invenit ? Quid abscessit, et quid remansit ? Perdidit

beatitudinem ad quam factus est, et invenit miseriam propter quam factus non est. Abscessit sine quo infelix est, et remansit quod per se non nisi miserum est.. Manducabat tunc homo panem Angelorum, quem nunc esurit; manducat nunc panem dolorum, quem tunc nesciebat. Heu, publicus luctus hominum, universalis planctus filiorum Adae ! Ille ructabat saturitate, nos suspiramus esurie. Ille abundabat, nos inendicamus. Ille feliciter tenebat et misere deseruit, nos infeliciter egemus et miserabiliter desideramus, et heu, vacui remanemus. Cur non nobis custodivit, cum facile posset, quo tam graviter careremus ? Quare sic nobis obseravit lucem et obduxit nos tenebris ? Ut quid nobis abstulit vitam et inflixit mortem ? Aerumnosi, unde sumus expulsi ? quo sumus impulsus ? unde praecipitati ? quo obruti ? A patria in exilium, a visione Dei in caecitatem nostram, a jucunditate immortalitatis in amaritudinem et horrorem mortis. Misera mutatio de quanto bono in quantum malum ! Grave damnum, gravis dolor, grave totum. Sed heu me miserum, unum de aliis miseris filiis Evae, elongatis a Deo, quid incepti ? quid effeci ? quo tendebam ? quo deveni ? ad quid aspirabam, in quo suspiro ? Quaesivi bona, et ecce turbatio, tendebam in Deum, et offendi in meipsum. Requiem quaerebam in secreto meo, et tribulationem et dolorem inveni in intimis meis. Volebam ridere a gaudio mentis meae, et cogor rugire a gemitu cordis mei. Sperabatur laetitia, et ecce unde densentur suspiria.

Et o tu, Domine, usquequo ? Usquequo avertis faciem tuam a nobis ? Quando respicies et exaudies nos ? Quando illuminabis oculos nostros, et ostendes nobis faciem tuam ? Quando restitues te nobis ? Respice, Domine, exaudi, illumina nos, ostende nobis teipsum. Restitue te nobis, ut bene sit nobis, sine quo tam male est nobis. Miserare labores et conatus nostros ad te, qui nihil valemus sine te. Invitas nos, adjuva nos. Obsecro, Domine, ne desperem suspirando, sed respirem sperando. Obsecro, Domine, amaricatum est cor meum sua desolatione, indulcora illud tua consolatione.

Obsecro, Domine, esuriens cepi quaerere te, ne desinam jejunos de te; famelicus accessi, ne recedam impastus. Pauper veni ad divitem, miser ad misericordem, ne redeam vacuus et contemptus. Et si antequam comedam suspiro, da vel post suspiria quod comedam.

Domine, incurvatus non possum nisi deorsum aspicere; erige me, ut possim sursum intendere. Iniquitates meae supergressae sunt caput meum, obvolvunt me et sicut onus grave gravant me. Evolve me, exonera me, ne urgeat puteus earum os suum super me; liceat mihi suspicere lucem tuam vel de longe vel de profundo. Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti, quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas. Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo, inveniam amando, amem inveniundo.

Fateor, Domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor, te cogitem, te amem; sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est obfuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam.

Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.

CAPUT II

Quod vere sit Deus.

‘Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid

quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde suo, non est Deus* ? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil majus cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae factururus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil majus cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

CAPUT III

Quod non possit cogitari non esse.

Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari aliquid esse, quod non possit cogitari non esse, quod majus est quam quod non esse cogitari potest. Quare, si id quo majus nequit cogitari potest cogitari non esse, idipsum quo majus cogitari nequit non est id quo majus cogitari nequit, quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec

cogitari possit non esse. Et hoc es tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et judicaret de creatore; quod valde est absurdum. Et quidem, quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse, quia quidquid aliud est non sic est vere, et idcirco minus habet esse. Cur itaque *dixit insipiens in corde suo: non est Deus*, cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse ? cur, nisi quia stultus et insipiens ?

CAPUT IV

Quomodo insipiens dixit in corde suo quod cogitari non potest.

Verum quomodo dixit in corde suo quod cogitare non potuit, aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare ? Quod si vere, immo quia vere, et cogitavit, quia dixit in corde, et non dixit in corde, quia cogitare non potuit, non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum idipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo majus cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic esse ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare.

Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

CAPUT V

Quod Deus sit quidquid melius est esse quam non esse, et solus existens per se omnia alia faciat ex nihilo.

Quid igitur es, Domine Deus, quo nihil majus valet cogitari ? Sed qui es, nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo ? Quidquid enim hoc non est, minus est quam quod cogitari possit; sed hoc de te cogitari non potest. Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum ? Tu es itaque justus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse; melius namque est esse justum quam non justum, beatum quam non beatum.

CAPUT VI

Quomodo sit sensibilis, cum non sit corpus.

Verum cum melius sit esse sensibilem, omnipotentem, misericordem, impassibilem, quam non esse, quomodo es sensibilis, si non es corpus ? aut omnipotens, si omnia non

potes ? aut misericors simul et impassibilis ? Nam si sola corporea sunt sensibilia, quoniam sensus circa corpus et in corpore sunt, quomodo es sensibilis, cum non sis corpus, sed summus spiritus, qui corpore melior est ?

Sed si sentire non est nisi cognoscere, aut non nisi ad cognoscendum est, qui enim sentit cognoscit secundum sensuum proprietatem, ut per visum colores, per gustum sapes, non inconvenienter dicitur aliquo modo sentire quidquid aliquo modo cognoscit.

Ergo, Domine, quamvis non sis corpus, vere tamen eo modo summe sensibilis es, quo summe omnia cognoscis, non quo animal corporeo sensu cognoscit.

CAPUT VII

Quomodo sit omnipotens, cum multa non possit.

Sed omnipotens quomodo es, si omnia non potes ? Aut si non potes corrumpi, nec mentiri, nec facere verum esse falsum, aut quod factum est non esse factum, et plura similiter, quomodo potes omnia ? An hoc posse non est potentia, sed impotentia ? Nam qui haec potest, quod sibi non expedit et quod non debet potest; quae quanto magis potest, tanto magis adversitas et perversitas possunt in illum, et ipse minus contra illas. Qui ergo sic potest, non potentia potest, sed impotentia. Non enim ideo dicitur posse, quia ipse possit, sed quia impotentia sua facit aliud in se posse; sive aliquo alio genere loquendi, sicut multa improprie dicuntur, ut cum ponimus esse pro non esse, et facere pro eo quod est non facere, aut pro nihil facere. Nam saepe dicimus ei qui rem aliquam esse negat : sic est, quemadmodum dicis esse, cum magis proprie videatur dici :

sic non est, quemadmodum dicis non esse. Item dicimus : iste sedet sicut ille facit, aut : iste quiescit sicut ille facit, cum sedere sit quiddam non facere, et quiescere sit nihil facere. Sic itaque cum quis dicitur habere potentiam faciendi aut patiendi quod sibi non expedit aut quod non debet, impotentia intelligitur per potentiam, quia quo plus habet hanc potentiam, eo adversitas et perversitas in illum sunt potentiores, et ille contra eas impotentior.

Ergo, Domine Deus, inde verius es omnipotens, quia nihil potes per impotentiam, et nihil potest contra te.

CAPUT VIII

Quomodo sit misericors et impassibilis.

Sed et misericors simul et impassibilis quomodo es ? Nam si es impassibilis, non compateris; si non compateris, non est tibi miserum cor ex compassione miseri, quod est esse misericordem. At si non es misericors, unde miseris est tanta consolatio ? Quomodo ergo es et non es misericors, Domine, nisi quia es misericors secundum nos et non es secundum te ? Es quippe secundum nostrum sensum, et non es secundum tuum. Etenim, cum tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordis effectum, tu non sentis affectum. Et misericors es igitur, quia miseros salvas et peccatoribus tuis parcis et misericors non es, quia nulla miseriae compassione afficeris.

CAPUT IX

*Quomodo totus justus et summe justus parcat
malis, et quod juste misereatur malis.*

Verum malis quomodo parcis, si es totus justus et summe justus ? Quomodo enim totus justus et summe justus facis aliquid non justum ? Aut quae justitia est merenti mortem aeternam dare vitam sempiternam ? Unde ergo, bone Deus, bone bonis et malis, unde tibi salvare malos, si hoc non est justum, et tu non facis aliquod non justum ? An quia bonitas tua est incomprehensibilis latet hoc in luce inaccessibili quam inhabitas ? Vere in altissimo et secretissimo bonitatis tuae latet fons unde manat fluvius misericordiae tuae. Nam cum totus et summe justus sis, tamen idcirco etiam malis benignus es, quia totus summe bonus es. Minus namque bonus esses, si nulli malo esses benignus. Melior est enim qui et bonis et malis bonus est, quam qui bonis tantum est bonus; et melior est qui malis et puniendo et parcendo est bonus, quam qui puniendo tantum. Ideo ergo misericors es, quia totus et summe bonus es.

Et cum forsitan videatur cur bonis bona et malis mala retribuas, illud certe penitus est mirandum, cur tu, totus et summe justus et nullo egens, malis et reis tuis bona retribuas. O altitudo bonitatis tuae, Deus ! et videtur unde sis misericors, et non pervidetur. Cernitur unde flumen manat, et non perspicitur fons unde nascatur. Nam et de plenitudine bonitatis est, quia peccatoribus tuis pius es, et in altitudine bonitatis latet, qua ratione hoc es. Etenim licet bonis bona et malis mala ex bonitate retribuas, ratio tamen justitiae hoc postulare videtur. Cum vero malis bona retribuis, et scitur quia summe bonus hoc facere voluit, et mirum est cur summe justus hoc velle potuit. O misericordia, de qua opulenta dulcedine et dulci opulencia

nobis profluis ! O immensitas bonitatis Dei, quo affectu amanda es peccatoribus ! Justos enim salvas justitia comitante, injustos vero liberas justitia damnante ; illos meritis adjuvantibus, istos meritis repugnantibus ; illos bona quae dedisti cognoscendo, istis mala quae odisti ignoscendo. O immensa bonitas, quae sic omnem intellectum excedis, veniat super me misericordia illa, quae de tanta opulentia tui procedit ; influat in me, quae profluit de te ; parce per clementiam, ne ulciscaris per justitiam. Nam etsi difficile sit intelligere, quomodo misericordia tua non absit a tua justitia, necessarium tamen est credere, quia nequaquam adversatur justitiae, quod exundat a bonitate quae nulla est sine justitia, immo vere concordat justitiae. Nempe si misericors es quia es summe bonus, et summe bonus non es nisi quia es summe justus, vere idcirco es misericors quia summe justus es. Adjuva me, juste et misericors Deus, cujus lucem quaero, adjuva me ut intelligam quod dico.

Vere ergo ideo misericors es quia justus. Ergone misericordia tua nascitur ex justitia tua ? Ergone parcis malis ex justitia ? Si sic est, Domine, si sic est, doce me quomodo est ? An quia justum est te sic esse bonum, ut nequeas intelligi melior, et sic potenter operari, ut non possis cogitari potentius. Quid enim hoc justius ? Hoc utique non fieret, si esses bonus tantum retribuendo et non parcendo, et si faceres de non bonis tantum bonos, et non etiam de malis. Hoc itaque modo justum est, ut parcas malis et ut facias bonos de malis.

Denique, quod non juste fit non debet fieri, et quod non debet fieri injuste fit. Si ergo non juste malis misereris, non debes misereri; et si non debes misereri, injuste misereris. Quod si nefas est dicere, fas est credere te juste misereri malis.

CAPUT X

Quomodo juste puniat et juste parcat malis.

Sed et justum est ut malos punias, quid namque justius quam ut boni bona et mali mala recipiant ? Quomodo ergo et justum est ut malos punias, et justum est ut malis parcas ? An alio modo juste punis malos, et alio modo juste parcis malis ? Cum enim punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuae condecens est. Nam parcendo malis, ita justus es secundum te et non secundum nos, sicut misericors es secundum nos et non secundum te ; quoniam salvando nos, quos juste perderes, sicut misericors es, non quia tu sentias affectum, sed quia nos sentimus effectum, ita justus es, non quia nobis reddas debitum, sed quia facis quod decet te summe bonum. Sic itaque sine repugnantia juste punis et juste parcis. 、

CAPUT XI

Quomodo universae viae Domini misericordia et veritas, et tamen justus Dominus in omnibus viis suis.

Sed numquid etiam non est justum secundum te, Domine, ut malos punias ? Justum quippe est te sic esse justum, ut justior nequeas cogitari. Quod nequaquam esses, si tantum bonis bona, et non malis mala redderes. Justior

enim est qui et bonis et malis quam qui bonis tantum merita retribuit. Justum igitur est secundum te, juste et benigne Deus, et cum punis et cum parcis.

Vere igitur universae viae Domini misericordia et veritas, et tamen justus Dominus in omnibus viis suis. Et utique sine repugnantia, quia quos vis punire, non est justum salvari, et quibus vis parcere, non est justum damnari. Nam id solum justum est quod vis, et non justum quod non vis.

Sic ergo nascitur de justitia tua misericordia tua, quia justum est te sic esse bonum, ut et parcendo sis bonus. Et hoc est forsitan, cur summe justus potest velle bona malis.

Sed si utcumque capi potest cur malos potes velle salvare, illud certe nulla ratione comprehendere potest, cur de similibus malis hos magis salves quam illos per summam bonitatem, et illos magis damnes quam istos per summam justitiam.

Sic ergo vere es sensibilis, omnipotens, misericors et impassibilis, quemadmodum vivens, sapiens, bonus, beatus, aeternus, et quidquid melius est esse quam non esse.

CAPUT XII

*Quod Deus sit ipsa vita qua vivit,
et sic de similibus.*

Sed certe quidquid es, non per aliud es quam per te ipsum. Tu es igitur ipsa vita qua vivis, et sapientia qua sapis, et bonitas ipsa qua bonis et malis bonus es, et ita de similibus.

*Quomodo solus sit incircumscriptus et aeternus,
cum alii spiritus sint incircumscripti et aeterni.*

Sed omne quod clauditur aliquatenus loco aut tempore minus est quam quod nulla lex loci aut temporis coercet. Quoniam ergo majus te nihil est, nullus locus aut tempus te cohibet, sed ubique et semper es. Quod quia de te solo dici potest, tu solus incircumscriptus es et aeternus. Quomodo igitur dicuntur et alii spiritus incircumscripti et aeterni ? Et quidem solus es aeternus, quia solus omnium, sicut non desinis, sic non incipis esse. Sed solus quomodo es incircumscriptus ? An creatus spiritus ad te collatus est circumscriptus, ad corpus vero incircumscriptus ? Nempe omnino circumscriptum est quod, cum alicubi totum est, non potest simul esse alibi; quod de solis corporeis cernitur. Incircumscriptum vero, quod simul est ubique totum; quod de te solo intelligitur. Circumscriptum autem simul et incircumscriptum est quod, cum alicubi sit totum, potest simul esse totum alibi, non tamen ubique; quod de creatis spiritibus cognoscitur. Si enim non esset anima tota in singulis membris sui corporis, non sentiret tota in singulis. Tu ergo, Domine, singulariter es incircumscriptus et aeternus, et tamen et alii spiritus sunt incircumscripti et aeterni.

*Quomodo et cur videtur et non videtur Deus
a quaerentibus eum.*

An invenisti, anima mea, quod quaerebas ? Quaerebas Deum, et invenisti eum esse quiddam summum omnium quo nihil melius cogitari potest, et hoc esse ipsam vitam, lucem, sapientiam, bonitatem, aeternam beatitudinem et beatam aeternitatem, et hoc esse ubique et semper. Nam si non invenisti Deum tuum, quomodo est ille hoc quod invenisti, et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti ? Si vero invenisti, quid est quod non sentis quod invenisti ? Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit te ? An non invenit quem invenit esse lucem et veritatem ? Quomodo namque intellexit hoc, nisi videndo lucem et veritatem ? Aut potuit omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam ? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te; si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem. An et veritas et lux est quod vidit, et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, et non vidit te sicuti es ?

Domine Deus meus, formator et reformato meus, die desideranti animae meae quid aliud es quam quod vidit, ut pure videat quod desiderat. Intendit se ut plus videat, et nihil videt ultra hoc quod vidit nisi tenebras; imo non videt tenebras, quae nullae sunt in te, sed videt se non plus posse videre propter tenebras suas.

Cur hoc, Domine, cur hoc ? Tenebratur oculus ejus infirmitate sua, aut reverberatur fulgore tuo ? Sed certe et tenebratur in se et reverberatur a te. Utique et obscuratur sua brevitate, et obruitur tua immensitate. Vere et contrahitur angustia sua, et vincitur amplitudine tua. Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet ! Quam ampla est illa veritas, in qua est omne quod

verum est, et extra quam non nisi nihil et falsum est ! Quam immensa est, quae uno intuitu videt quaecumque facta sunt, et a quo, et per quem, et quomodo de nihilo facta sunt ! Quid puritatis, quid simplicitatis, quid certitudinis et splendoris ibi est ! Certe, plus quam a creatura valeat intelligi.

CAPUT XV

Quod major sit quam cogitari possit.

Ergo, Domine, non solum es quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid hujusmodi, si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid majus te ; quod fieri nequit.

CAPUT XVI

*Quod haec sit lux inaccessibilis
quam inhabitat.*

Vere, Domine, haec est lux inaccessibilis, in qua habitas; vere enim non est aliud quod hanc penetret, ut ibi te pervideat. Vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est; et tamen quidquid video, per illam video; sicut infirmus oculus, quod videt, per lucem solis videt, quam in ipso sole

nequit aspicere. Non potest intellectus meus ad illam; nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animae meae diu intendere in illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate. O summa et inaccessibilis lux ! O tota et beata veritas, quam longe es a me, qui tam prope tibi sum ! Quam remota es a conspectu meo, qui sic praesens sum conspectui tuo ! Ubique es tota praesens et non te video. In te moveor et in te sum, et ad te non possum accedere. Intra me et circa me es, et non te sentio.

CAPUT XVII

Quod in Deo sit harmonia, odor, sapor, lenitas, pulchritudo, suo ineffabili modo.

Adhuc lates, Domine, animam meam in luce et beatitudine tua, et idcirco versatur illa adhuc in tenebris et miseria sua. Circumspicit enim, et non videt pulchritudinem tuam. Auscultat, et non audit harmoniam tuam. Olfacit, et non percipit odorem tuum. Gustat, et non cognoscit saporem tuum. Palpat, et non sentit lenitatem tuam. Habes enim haec, Domine Deus, in te tuo ineffabili modo, qui ea dedisti rebus a te creatis suo sensibili modo ; sed obriguerunt, sed obstupuerunt, sed obstructi sunt sensus animae meae vetusto languore peccati.

CAPUT XVIII

*Quod in Deo, nec in aeternitate ejus,
quae ipse est, nulae sint partes.*

Et iterum ecce turbatio, ecce iterum obviat moeror et luctus quaerenti gaudium et laetitiam. Sperabat jam anima mea satietatem, et ecce magis cepi esurire. Conabar assurgere ad lucem Dei, et recidi in tenebras meas; imo non modo cecidi in eas, sed sentio me involutum in eis. Ante cecidi quam conciperet me mater mea. Certe in illis conceptus sum, et cum earum obvolutione natus sum. Olim in illo certe omnes cecidimus, in quo omnes peccavimus. In illo omnes perdidimus, qui facile tenebat, et male sibi et nobis perdidit, quod cum volumus quaerere nescimus, cum quaerimus non invenimus, cum invenimus non est quod quaerimus. Adjuva me propter bonitatem tuam, Domine. *Quaesivi vultum tuum, vultum tuum, Domine, requiram, ne avertas faciem tuam a me.* Releva me de me ad te. Munda, sana, acue, illumina oculum mentis meae, ut intueatur te. Recolligat vires suas anima mea, et toto intellectu iterum intendat ad te, Domine. Quid es, Domine, quid es? quid te intelliget cor meum? Certe, vita es, sapientia es, veritas es, bonitas es, beatitudo es, aeternitas es, et omne verum bonum es. Multa sunt haec; non potest angustus intellectus meus tot uno intuitu simul videre, ut omnibus simul delectetur. Quomodo ergo, Domine, es omnia haec? An sunt partes tui, an potius unumquodque horum est totum quod es? Nam quidquid partibus est junctum non est omnino unum sed quodammodo plura et diversum a seipso, et vel actu vel intellectu dissolvi potest; quae aliena sunt a te quo nihil melius cogitari potest.

Nullae igitur partes sunt in te, Domine, nec es plura, sed sic es unum quoddam et idem ipsum, ut in nullo tibi ipsi

sis dissimilis; imo tu es ipsa unitas, nullo intellectu divisibilis. Ergo vita et sapientia et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum, et unumquodque horum est totum quod es et quod sunt reliqua omnia. Quomodo ergo nec habes partes, nec tua aeternitas, quae tu es, nusquam et numquam est pars tua aut aeternitatis tuae, sed ubique totus es, et aeternitas tua tota est semper.

CAPUT XIX

*Quod non sit in loco aut tempore,
sed omnia sint in illo.*

Sed si per aeternitatem tuam fuisti et es et eris, et fuisse non est esse vel futurum esse, et esse non est fuisse vel futurum esse, et futurum esse non est fuisse vel esse, quomodo aeternitas tua tota est semper ? An de aeternitate tua nihil praeterit, ut jam non sit, nec aliquid futurum est, quasi nondum sit ? Non ergo fuisti heri aut eris cras ; sed heri et hodie et cras es; imo non heri nec cras es, sed simpliciter extra omne es tempus. Nam nihil aliud est heri et hodie et cras quam in tempore ; tu autem, licet nihil sit sine te, non es tamen in loco aut tempore, sed omnia sunt in te; nihil enim te continet, sed tu contines omnia.

CAPUT XX

Quod sit ante et ultra omnia etiam aeterna.

Tu ergo imples et complecteris omnia, tu es ante et ultra omnia. Et quidem ante omnia es, quia, antequam fierent, tu es. Ultra omnia vero quomodo es ? Qualiter enim es ultra ea quae finem non habebunt ? An quia illa sine te nullatenus esse possunt; tu autem nullo modo minus es, etiamsi illa redeant in nihilum ? Sic enim quodammodo es ultra illa. An etiam, quia illa cogitari possunt habere finem, tu vero nequaquam ? Nam sic illa quidem habent finem quodammodo, tu vero nullo modo. Et certe quod nullo modo habet finem, ultra illud est quod aliquo modo finitur. An hoc quoque modo transis omnia etiam aeterna, quia tua et illorum aeternitas tota tibi praesens est, cum illa nondum habeant de sua aeternitate quod venturum est, sicut jam non habent quod praeteritum est ? Sic quippe semper es ultra illa, cum semper ibi sis praesens, seu cum illud semper sit tibi praesens, ad quod illa nondum pervenerunt.

CAPUT XXI

*An hoc sit seculum seculi,
sive secula seculorum.*

An ergo hoc est seculum seculi, sive secula seculorum? Sicut enim seculum temporum continet omnia temporalia, sic tua aeternitas continet etiam ipsa secula temporum. Quae seculum est quidem propter indivisibilem unitatem, secula

vero propter interminabilem immensitatem. Et quamvis ita sis magnus, Domine, ut omnia sint te plena et sint in te, sic tamen es sine omni spatio, ut nec medium nec dirnidium nec ulla pars sit in te.

CAPUT XXII

Quod sit solus quod est et qui est.

Tu solus ergo, Domine, es quod es, et tu es qui es. Nam quod aliud est in toto et aliud in partibus, et in quo aliquid est mutabile, non omnino est quod est. Et quod incepit a non esse, et potest cogitari non esse, et nisi per aliud subsistat redit in non esse, et quod habet fuisse quod jam non est, et futurum esse quod nondum est, id non est proprie et absolute. Tu vero es quod es, quia quidquid aliquando aut aliquo modo es, hoc totus et semper es. Et tu es qui proprie et simpliciter es, quia nec habes fuisse aut futurum esse, sed tantum praesens esse, nec potes cogitari aliquando non esse. Et vita es, et lux, et sapientia, et beatitudo, et aeternitas, et multa hujusmodi bona; et tamen non es nisi unum et summum bonum, tu tibi omnino sufficiens, et nullo indigens, quo omnia indigent ut sint et ut bene sint.

CAPUT XXIII

*Quod hoc bonum sit pariter Pater et Filius
et Spiritus Sanctus, et hoc sit unum necessarium,
quod est omne et totum et solum bonum.*

Hoc bonum es, tu, Deus Pater; hoc est Verbum tuum, id est, Filius tuus. Etenim non potest aliud quam quod es, aut aliquid majus vel minus te esse in Verbo quo te ipsum dicis, quoniam Verbum tuum sic est verum, quomodo tu verax; et idcirco est ipsa veritas, sicut tu, non alia quam tu; et sic es tu simplex, ut de te non possit nasci aliud quam quod tu es. Hoc ipsum est Amor unus et communis tibi et Filio tuo, id est, Sanctus Spiritus ab utroque procedens. Nam idem amor non est impar tibi aut Filio tuo, quia tantum amas te et illum, et ille te et seipsum, quantus es tu et ille; nec est aliud a te et ab illo, quod dispar non sit tibi et illi; nec de summa simplicitate potest procedere aliud quam quod est de quo procedit. Quod autem est singulus quisque, hoc est tota Trinitas simul, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, quoniam singulus quisque non est aliud quam summe simplex unitas et summe una simplicitas, quae nec multiplicari, nec aliud et aliud esse potest. Porro unum est necessarium. Porro hoc est illud unum necessarium, in quo est omne bonum, imo quod est omne et unum et totum et solum bonum.

CAPUT XXIV

Conjectatio quale et quantum sit hoc bonum.

Excita nunc, anima mea, et erige totum intellectum tuum, et cogita, quantum potes, quale et quantum sit illud bonum. Si enim singula bona delectabilia sunt, cogita

intente quam delectabile sit illud bonum, quod continet jucunditatem omnium bonorum, et non qualem in rebus creatis sumus experti, sed tanto differentem, quanto differt creator a creatura. Si enim bona est vita creata, quam bona est vita creatrix ? Si jucunda est salus facta, quam jucunda est salus quae fecit omnem salutem ? Si amabilis est sapientia in cognitione rerum conditarum, quam amabilis est sapientia quae omnia condidit ex nihilo ? Denique, si multae et magnae delectationes sunt in rebus delectabilibus, qualis et quanta delectatio est in illo qui fecit ipsa delectabilia.

CAPUT XXV

Quae et quanta bona sint fruentibus eo.

O qui hoc bono fruetur ! Quid illi erit, et quid illi non erit ? Certe, quidquid volet, erit, et quod nolet, non erit. Ibi quippe erunt bona corporis et animae, qualia *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec cor hominis cogitavit*. Cur ergo per multa vagaris, homuncio, quaerendo bona animae tuae et corporis tui ? Ama unum bonum, in quo sunt omnia bona, et sufficit. Desidera simplex bonum, quod est omne bonum, et satis est. Quid enim amas, caro mea, quid desideras, anima mea ? Ibi est, ibi est quidquid amatis, quidquid desideratis.

Si delectat pulchritudo ? *Fulgebunt justi sicut sol*. Si velocitas, aut fortitudo, aut libertas corporis, cui nihil obsistere possit ? Erunt similes Angelis Dei, quia *seminatur corpus animale, et surget corpus spirituale*, potestate utique, non natura. Si longa et salubris vita ? Ibi est sana aeternitas et aeterna sanitas, quia *justi in perpetuum vivent, et salus justorum a Domino*. Si satietas ? Satiabuntur, *cum*

apparuerit gloria Dei. Si ebrietas ? *Inebriabuntur ab ubertate domus Dei.* Si melodia ? Ibi Angelorum chori concinunt sine fine Deo. Si quaelibet non immunda, sed munda voluptas ? *Torrente voluptatis tuae potabis eos Deus.* Si sapientia ? Ipsa Dei sapientia ostendet eis seipsam. Si amicitia ? Diligent Deum plus quam seipsos, et invicem tamquam seipsos, et Deus illos plusquam illi seipsos; quia illi illum et se et invicem per illum, et ille se et illos per seipsum. Si concordia ? Omnibus illis erit una voluntas, quia nulla illis erit nisi sola Dei voluntas. Si potestas ? Omnipotentes erunt suae voluntatis ut Deus suae. Nam sicut poterit Deus quod volet per seipsum, ita poterunt illi quod volent per illum; quia sicut illi non aliud volent quam quod ille, ita ille volet quidquid illi volent, et quod ille volet non poterit non esse. Si honor et divitiae ? *Deus servos suos bonos et fideles supra multa constituet,* imo filii Dei et dii vocabuntur et erunt, et ubi erit Filius ejus, ibi erunt et illi, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi. Si vera securitas ? Certe ita certi erunt numquam et nullatenus ista vel potius istud bonum sibi defuturum, sicut certi erunt se non sua sponte illud amissuros, nec dilectorem Deum illud dilectoribus suis invitis ablaturum, nec aliquid Deo potentius invitos Deum et illos separaturum.

Gaudium vero quale aut quantum est, ubi tale aut tantum bonum est? Cor humanum, cor indigens, cor expertum aerumnas, imo obrutum aerumnis, quantum gauderes, si his omnibus abundares ? Interroga intima tua si capere possint gaudium suum de tanta beatitudine sua.

Sed certe si quis alius, quem omnino sicut te ipsum diligeres, eandem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum, quia non minus gauderes pro eo quam pro te ipso. Si vero duo vel tres, vel multo plures idipsum haberent, tantumdem pro singulis quantum pro teipso gauderes, si singulos sicut teipsum amares. Ergo in illa perfecta charitate innumerabilium beatorum Angelorum et hominum, ubi nullus minus diligit alium quam seipsum, non aliter gaudebit quisque pro singulis aliis quam pro

seipso. Si ergo cor hominis de tanto suo bono vix capiet gaudium suum, quomodo capax erit tot et tantorum gaudiorum ?

Et utique, quoniam quantum quisque diligit aliquem, tantum de bono ejus gaudet, sicut in illa perfecta felicitate unusquisque plus amabit sine comparatione Deum quam se et omnes alios secum, ita plus gaudebit absque aestimatione de felicitate Dei quam de sua et omnium aliorum secum.

Sed si Deum sic diliget *toto corde, tota mente, tota anima* ut tamen totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat dignitati dilectionis, profecto sic gaudebunt *toto corde, tota mente, tota anima*, ut totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat plenitudini gaudii.

CAPUT XXVI

*An hoc sit plenum gaudium
quod promittit Deus.*

Deus meus et Dominus meus, spes mea et gaudium cordis mei, dic animae meae, si hoc est gaudium de quo nobis dicis per Filium tuum : *Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum.* Inveni namque gaudium quoddam plenum et plusquam plenum; pleno quippe corde, plena mente, plena anima, pleno toto homine gaudio illo, adhuc supra modum supererit gaudium. Non ergo totum illud gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium.

Dic, Domine, dic servo tuo intus in corde suo, si hoc est gaudium in quod intrabunt servi tui, qui intrabunt in gaudium domini sui ? Sed gaudium illud certe, quo gaudebunt electi tui, *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec*

in cor hominis ascendit. Nondum ergo dixi aut cogitavi, Domine, quantum gaudebunt illi beati tui. Utique tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent. Quantum te cognoscent, Domine, tunc et quantum te amabunt ? Certe *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit* in hac vita, quantum te cognoscent et amabunt in illa vita.

Oro, Deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum in hac vita ad plenum, vel proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum; proficiat hic in me notitia tui, et ibi fiat plena; crescat hic amor tuus, et ibi sit plenus; ut hic gaudium meum sit in spe magnum, et ibi sit in re plenum.

Domine, per Filium tuum jubes, imo consulis petere, et promittis accipere, ut gaudium nostrum plenum sit. Peto, Domine, quod consulis per admirabilem consiliarium nostrum; accipiam, quod promittis per veritatem tuam, ut gaudium meum plenum sit. Deus verax, peto accipiam, ut gaudium meum plenum sit. Meditetur interim mens mea, loquatur inde lingua mea, amet illud cor meum, sermocinetur os meum, esuriat illud anima mea, sitiatur caro mea, desideret tota substantia mea, donec intrem in gaudium Domini, qui es trinus et unus Deus benedictus in secula. Amen.

EXPLICIT PROSLOGION

1791

18

1800

1801

1802

1803

1804

1805

1806

1807

1808

1809

1810

1811

1812

1813

1814

1815

1816

1817

1818

1819

1820

1821

1822

GAUNILONIS LIBER PRO INSIPIENTE

I. Dubitanti utrum sit, vel neganti quod sit aliqua talis natura qua nihil majus cogitari possit, eam esse illam hinc dicitur primo probari, quod ipse negans, vel ambigens de illa, jam habeat eam in intellectu, cum audiens illam dici, id quod dicitur intelligit; deinde, quia quod intelligit, necesse est ut non in solo intellectu, sed etiam in re sit. Et hoc ita probatur, quia majus est esse in intellectu et in re quam in solo intellectu. Et si illud est in solo intellectu, majus illo erit quidquid etiam in re fuerit, ac sic majus omnibus minus erit aliquo, et non erit majus omnibus; quod utique repugnat. Et ideo necesse est, ut majus omnibus, quod esse jam probatum est in intellectu, non in solo intellectu, sed et in re sit; quoniam aliter majus omnibus esse non poterit.

II. Respondere forsitan potest, quod hoc jam esse dicitur in intellectu meo, non ob aliud nisi quia id quod dicitur intelligo. Nonne et quaecumque falsa, ac nullo prorsus modo in seipsis existentia, in intellectu habere similiter dici possem, cum ea, dicente aliquo, quaecumque ille diceret, ego intelligerem ? Nisi forte tale illud constat esse ut non eo modo, quo etiam falsa quaeque vel dubia, heberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere, quia, scilicet, non possum hoc aliter cogitare, nisi intelligendo, id est, scientia comprehendendo, re ipsa illud existere ? Sed si hoc est, primo quidem, non hic erit jam aliud, idemque tempore praecedens, habere rem in intellectu, et aliud, idque tempore sequens, intelligere rem esse; ut fit de pictura, quae prius est in animo pictoris,

deinde in opere. Deinde, vix unquam poterit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud, non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest cogitari non esse Deus. Nam si non potest, cur contra negantem aut dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio est assumpta ? Postremo, quod tale sit illud, ut non possit nisi mox cogitatum indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu, indubio aliquo probandum mihi est argumento, non autem isto, quod jam sit hoc in intellectu meo, cum auditum intelligo; in quo similiter esse posse quaecumque alia incerta vel etiam falsa ab aliquo, cujus verba intelligerem dicta, adhuc puto, et insuper magis, si illa deceptus, ut saepe fit, crederem, qui istud nondum credo.

III. Unde nec illud exemplum de pictore picturam, quam facturus est, jam in intellectu habente, satis potest huic argumento congruere. Illa enim pictura, antequam fiat, in ipsa pictoris arte tenetur; et tale quippiam in arte artificis alicujus nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius; quia, et sicut sanctus Augustinus ¹ ait cum faber, arcam facturus in opere, prius habet illam in arte, arca quae fit in opere, non est vita; arca quae est in arte, vita est; quia vivit anima artificis, in qua sunt ista omnia, antequam proferantur. Ut quid enim in vivente artificis anima vita sunt ista, nisi quia nihil sunt aliud quam scientia vel intelligentia animae ipsius ? At vero quidquid extra illa, quae ad ipsam mentis noscuntur pertinere naturam, aut auditum aut excogitatum intellectu percipitur verum, aliud sine dubio est verum illud, aliud intellectus ipse quo capitur. Quocirca, etiamsi verum sit esse aliquid quo majus quidquam nequeat cogitari, non tamen hoc auditum et intellectum tale est, qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris.

IV. Huc accedit illud, quod praetaxatum est superius, quia scilicet illud omnibus quae cogitari possint majus, quod

¹ In Ioh. tract. 1 (Migne, P.L., t. XXXV, col. 1387). (N.E.)

nihil aliud posse esse dicitur quam ipse Deus, tam ego secundum rem, vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum, quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum. Neque enim aut rem ipsam novi, aut ex alia possum conjicere simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quidquam. Nam si de homine aliquo mihi prorsus ignoto, quem etiam esse nescirem, dici tamen aliquid audirem, per illam specialem generalemve notitiam, qua quid sit homo vel homines novi, de illo quoque secundum rem ipsam, quae est homo, cogitare possem. Et tamen fieri posset ut, mentiente illo qui diceret, ipse quem cogitarem homo non esset, cum tamen ego de illo secundum veram nihilominus rem, non quae esset ille homo, sed quae est homo quilibet, cogitarem. Nec sic igitur, ut haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu, habere possum illud cum audio dici Deus, aut aliquid omnibus majus, cum, quando illud secundum rem veram mihi notam cogitare possum, istud omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut numquam potest ullum cogitari verum. Siquidem, cum ita cogitatur, non tam ipsa vox, quae res est utique vera, hoc est, litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditae significatio cogitetur, sed non ita ut ab illo qui novit quid ea soleat voce significari, a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione veram. Verum ut ab eo qui illud non novit, et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi; quod mirum est, si unquam rei veritate potuerit. Ita ergo nec prorsus aliter adhuc in intellectu meo constat illud haberi, cum audio intelligoque dicentem esse aliquid magis omnibus quae valeant cogitari.

Haec de eo, quod summa illa natura jam esse dicitur in intellectu meo.

V. Quod autem et in re necessario esse inde mihi probatur, quia, nisi fuerit, quidquid est in re majus illa erit,

ac per hoc non erit illud majus omnibus, quod utique jam esse probatum est in intellectu, ad hoc respondeo. Si esse dicendum est in intellectu, quod secundum veritatem cujusquam rei nequit saltem cogitari, et hoc in meo sic esse non denego. Sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere, illud ei esse adhuc penitus non concedo, quosque mihi argumento probetur indubio. Quod qui esse dicit hoc quod majus omnibus aliter non erit omnibus majus, non satis attendit cui loquatur. Ego enim nondum dico, imo etiam nego vel dubito, ulla re vera esse majus illud; nec aliud ei esse concedo quam illud, si dicendum est esse, cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere. Quomodo igitur inde mihi probatur, majus illud rei veritate subsistere, quia constet illud majus omnibus esse, cum id ego eousque negem adhuc dubitemve constare, ut ne in intellectu quidem vel cogitatione mea eo saltem modo majus ipsum esse dicam, quo dubia etiam multa sunt et incerta? Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi majus ipsum, et tum demum ex eo, quod majus est omnibus in seipso quoque subsistere, non erit ambiguum.

VI. Exempli gratia: Ajunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius ex impossibilitate inveniendi, quod non est, cognominant aliqui perditam; quamque fabulantur multo amplius quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inestimabili ubertate pollere, nulloque possessore aut habitatore universis aliis, quas incolunt homines, terris possidendorum redundantia usquequaque praestare. Hoc ita esse dicat mihi quispiam, et ego facile dictum, in quo nihil est difficultatis, intelligam. At si tunc velut consequenter adjungat ac dicat: non potes ultra dubitare insulam illam omnibus terris praestantiorē vere esse alicubi in re, quam in intellectu tuo non ambigis esse; et quia praestantius est non in intellectu solo, sed etiam esse in re, ideo sic eam necesse est esse, quia, nisi fuerit, quaecumque alia in re est

terra praestantior illa erit, ac si ipsa jam a te praestantior intellecta praestantior non erit. Si, inquam, per haec ille mihi velit astruere de insula illa, quod vere sit, ambigendum ultra non esse, aut joculari ipsum credam, aut nescio quem stultiozem debeam reputare, utrum me, si ei concedam, in illum, si se putet aliqua certitudine insulae illius essentiam astruere, nisi prius ipsam praestantiam ejus solummodo, sicut rem vere atque indubie existentem, nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit.

VII. Haec interim ad objecta insipiens ille responderit, cui cum deinceps asseritur tale esse majus illud, ut nec sola cogitatione valeat non esse, et hoc rursus non aliunde probatur, quam eo ipso quod aliter non erit omnibus majus idem ipsum, possit referre responsum et dicere: Quandonam ego rei veritate esse tale aliquid, hoc est majus omnibus dixi, ut ex hoc mihi debeat probari in tantum etiam re ipsa id esse, ut nec possit cogitari non esse? Quapropter certissimo primitus aliquo probandum est argumento aliquam superiorem, hoc est, majorem ac meliorem omnium quae sunt esse naturam, ut ex hoc alia jam possimus omnia comprobare, quibus necesse est illud quod majus ac melius est omnibus non carere. Cum autem dicitur, quod summa res ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi; nam secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, quae possunt utique eo modo cogitari quo Deum non esse insipiens cogitavit. Et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio; summum vero illud, quod est Deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse, quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim; sed si possum, cur non et quidquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum, non erit jam istud proprium Deo.

VIII. Caetera libelli illius tam veraciter et tam praeclare sunt magnificeque disserta, tanta denique referta

utilitate et pii ac sancti affectus intimo quodam odore
fragrantia, ut nullo modo propter illa quae in initiis recte
quidem sensa, sed minus firmiter argumentata sunt, ista sint
contemnenda; sed illa potius argumentanda robustius, ac
omnia cum ingenti veneratione et laude suscipienda.

LIBER APOLOGETICUS S. ANSELMII CONTRA GAUNILONEM RESPONDENTEM PRO INSIPIENTE

Quoniam non me reprehendit in his dictis ille insipiens, contra quem sum locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente, sufficere mihi potest respondere catholico.

CAPUT I

*Generatim refellitur adversarii ratiocinatio,
et ostenditur id quo majus cogitari
non potest esse re ipsa.*

Dicis quidem (quicumque es qui dicis haec posse dicere insipientem) quia non est in intellectu aliquid quo majus cogitari non possit, aliter quam quod secundum veritatem cujusque rei nequit saltem cogitari; et quia non magis consequitur hoc, quod dico, quo majus cogitari non possit ex eo quia est in intellectu esse et in re, quam perditam insulam certissime existere ex eo quia, cum describitur verbis, audiens eam non ambigit in intellectu suo esse.

Ego vero dico: Si quo majus cogitari non potest non intelligitur vel cogitatur, nec est in intellectu vel cogitatione, profecto Deus aut non est quo majus cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur et non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento. Ergo quo majus cogitari non potest, vere intelligitur et cogitatur, et est in intellectu et cogitatione. Quare aut vera non sunt quibus contra conaris probare, aut ex eis non consequitur quod te consequenter opinaris concludere. Quod autem putas, ex eo quia intelligitur aliquid quo majus cogitari nequit non consequi illud esse in intellectu, nec si est in intellectu ideo esse in re, certe ego dico, si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse. Nam quo majus cogitari nequit non potest cogitari esse nisi sine initio. Quidquid autem potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo quo majus cogitari nequit cogitari potest esse et non est. Si ergo potest cogitari esse, ex necessitate est.

Amplius. Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo majus cogitari non possit, negat vel dubitat quia, si esset, nec actu nec intellectu posset non esse. Aliter namque non esset quo majus cogitari non posset. Sed quidquid cogitari potest et non est, si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare, si vel cogitari potest, non potest non esse quo majus cogitari nequit. Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet. At quidquid cogitari potest et non est, si esset, non esset quo majus cogitari non possit. Si ergo esset quo majus cogitari non possit, non esset quo majus cogitari non possit; quod nimis est absurdum. Falsum est igitur non esse aliquid quo majus cogitari non possit, si vel cogitari potest; multo itaque magis, si intelligi aut in intellectu esse potest.

Plus aliquid dicam. Procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est, etiamsi est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari numquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est,

sicut heri non fuisse intelligitur, ita numquam esse subintelligi potest; et quod hic non est et alibi est, sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse. Similiter cujus partes singulae non sunt ubi aut quando sunt aliae partes ejus, omnes partes, et ideo ipsum totum, possunt cogitari numquam aut nusquam esse. Nam, etsi dicatur tempus esse semper et mundus ubique, non tamen illud totum semper aut iste totus est ubique; et sicut singulae partes temporis non sunt quando aliae sunt, ita possunt etiam nunquam esse cogitari, et singulae mundi partes sicut non sunt ubi aliae sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse; sed et quod partibus conjunctum est, cogitatione dissolvi et non esse potest. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est, etiamsi est, potest cogitari non esse. At quo majus nequit cogitari, si est, non potest cogitari non esse; alioquin, si est, non est quo majus cogitari non possit; quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est; sed semper et ubique totum est.

Putasne aliquatenus posse cogitari vel intelligi, aut esse in cogitatione vel intellectu, de quo haec intelliguntur? Si enim non potest, non de eo possunt haec intelligi. Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu, quod non penitus intelligitur, dic, quia qui non potest intueri purissimam lucem solis, non videt lucem diei, quae non est nisi lux solis. Certe vel hactenus intelligitur et est in intellectu quo majus cogitari nequit, ut haec de eo intelligantur.

CAPUT II

Magis urgetur ratiocinatio praeposita, et ostenditur id quo majus cogitari nequit cogitari posse, atque adeo etiam esse.

Dixi itaque in argumentatione, quam reprehendis, quia cum insipiens audit proferri quo majus cogitari non potest, intelligit quod audit. Utique qui non intelligit, si nota lingua dicitur, aut nullum aut nimis obrutum habet intellectum. Deinde dixi, quia si intelligitur, est in intellectu. An est in nullo intellectu quod necessario in rei veritate esse monstratum est ?

Sed dicis, quia et si est in intellectu, non tamen consequenter intelligitur. Vide, quia consequitur esse in intellectu, ex eo quia intelligitur. Sicut enim quod cogitatur, cogitatione cogitatur, et quod cogitatione cogitatur, sicut cogitatur sic est in cogitatione, ita quod intelligitur intellectu intelligitur, et quod intellectu intelligitur, sicut intelligitur sic est in intellectu. Quid hoc planius ?

Postea dixi, quia si est vel in solo intellectu, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo in intellectu solo est, idipsum, scilicet, quo majus non potest cogitari, est quo majus cogitari potest: rogo quid consequentius ? An enim, si est vel in solo intellectu, non potest cogitari esse et in re ? Aut si potest, nonne qui hoc cogitat aliquid cogitat majus eo, si est in solo intellectu ? Quid ergo consequentius quam, si quo majus cogitari nequit est in solo intellectu, idem esse quo majus cogitari possit ?

Sed utique, quo majus cogitari potest, in nullo intellectu est quo majus cogitari non possit. An ergo non consequitur, quo majus cogitari nequit, si est in ullo

intellectu ? Si enim est in solo intellectu, est quo majus cogitari potest ; quod non convenit.

CAPUT III

Ad instantiam adversarii : quod sequeretur insulam fictitiam esse re ipsa, quia cogitatur.

Sed tale est, inquis, ac si aliquis insulam oceani omnes terras sua fertilitate vincentem, quae difficultate, immo impossibilitate inveniendi quod non est, perdita nominatur, dicat idcirco non posse dubitari vere esse in re, quia verbis descriptam facile quis intelligit.

Fidens loquor, quia si quis invenerit mihi aliquid aut re ipsa aut sola cogitatione existens, praeter quo majus cogitari non possit, cui aptare valeat connexionem hujus meae argumentationis, inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam.

Palam autem jam videtur, quo non valet cogitari majus, non posse cogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis existit; aliter enim nullatenus existeret.

Denique, si quis dicit, se cogitare illud non esse; dico quia, cum hoc cogitat, aut cogitat aliquid quo majus cogitari non possit, aut non cogitat. Si non cogitat, non cogitat non esse quod non cogitat. Si vero cogitat, utique cogitat aliquid quod nec cogitari non esse possit. Si enim posset cogitari non esse, cogitari posset habere principium et finem; sed hoc non potest. Qui ergo illud cogitat, aliquid cogitat quod nec cogitari possit non esse; hoc vero qui cogitat, non cogitat idipsum non esse; alioquin cogitat quod cogitari non potest. Non igitur potest cogitari non esse quo majus cogitari nequit.

*Differentia inter posse cogitari
et intelligi non esse.*

Quod autem dicis quia cum dicitur, quod summa res ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi, potius dicendum fuit, non possit cogitari. Si enim dixissem rem ipsam non posse intelligi non esse, fortasse tu ipse, qui dicis quia secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, objiceres, nihil quod est posse intelligi non esse; falsum est enim non esse quod est; quare non esset proprium Deo non posse intelligi non esse. Quod si aliquid eorum quae certissime sunt potest intelligi non esse, similiter et alia certa non esse posse intelligi. Sed hoc utique non potest objici de cogitatione, si bene consideretur. Nam etsi nulla quae sunt possunt intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse, praeter id quod summe est.

Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent conjunctionem et sicut jam dixi, quidquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum non potest cogitari non esse in quo nec initium nec finem nec partium conjunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio.

Scito igitur, quia potes cogitare te non esse, quamdiu esse certissime scis; quod te miror dixisse nescire. Multa namque cogitamus non esse quae scimus esse, et multa esse quae non esse scimus, non existimando, sed fingendo ita esse, cogitamus.

Et quidem possumus cogitare aliquid non esse, quamdiu scimus esse, quia simul et illud possumus et istud scimus; et non possumus cogitare non esse quamdiu scimus esse, quia non possumus cogitare esse simul et non esse. Si

quis igitur sic distinguat hujus prolationis has duas sententias, intelliget, nihil, quamdiu esse scitur posse cogitari non esse, et quidquid est, praeter id quo majus cogitari nequit, etiam cum scitur esse posse cogitari non esse.

Sic igitur et proprium est Deo non posse non esse cogitari, et tamen multa non possunt cogitari, quamdiu sunt, non esse.

Quod tamen dicatur cogitari Deus non esse, in isto libello puto sufficienter esse dictum.

CAPUT V

*Specialis discussio variorum adversarii dictorum,
ac primo quidem quod initio infideliter retulerit
ratiocinationem quam refellendam suscepit*

Qualia vero sint et alia quae mihi ojicis pro insipiente, facile est deprehendere vel parum sapienti, et ideo ostendere supersedendum existimaveram. Sed quoniam audio quibusdam ea legentibus aliquid contra me valere videri, paucis de illis commemorabo.

Primum, quod saepe repetis me dicere, quia quod est majus omnibus est in intellectu, et si est in intellectu, est et in re; aliter enim omnibus majus non esset omnibus majus. Nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio. Non enim idem valet, quod dicitur majus omnibus et quo majus cogitari nequit ad probandum quia est in re quod dicitur. Si quis enim dicat, quo majus cogitari non possit

non esse aliquid in re, aut posse non esse, aut vel non esse posse cogitari, facile refelli potest. Nam quod non est potest non esse, et quod non esse potest cogitari potest non esse. Quidquid autem cogitari potest non esse, si est, non est quo majus cogitari non possit; quod si non est, utique si esset, non esset quo majus non possit cogitari. Sed dici non potest; quia quo majus non possit cogitari, si est, non est quo majus cogitari non possit, aut si esset, non esset quo non possit cogitari majus. Patet ergo, quia nec non est, nec potest non esse, aut cogitari non esse. Aliter enim, si est, non est quod dicitur, et si esset, non esset.

Hoc autem non tam facile probari posse videtur de eo quod majus dicitur omnibus. Non enim ita patet, quia quod non esse cogitari potest, non est majus omnibus quaesunt, sicut quia non est quo majus omnibus quaesunt, sicut quia non est quo majus cogitari non possit; nec sic est indubitabile, quia si est aliquid majus omnibus, non est aliud, quam quo majus non possit cogitari, aut si esset, non esset similiter aliquid, quomodo certum est de eo quod dicitur quo majus cogitari nequit. Quid enim, si quis dicat esse aliquid majus omnibus quae sunt, et idipsum tamen posse cogitari non esse, et aliquid majus eo, etiamsi non sit, posse tamen cogitari; an hic sic aperte inferri potest; non est ergo majus omnibus quae sunt, sicut ubi apertissime diceretur: ergo non est quo majus cogitari nequit ? Illud namque alio indiget argumento quam hoc quod dicitur omnibus majus; in isto vero non est opus alio, quam hoc ipso quod sonat : quo majus cogitari non possit.

Ergo si non similiter potest probari de eo quod majus omnibus dicitur, quod de se per seipsum probat quo majus nequit cogitari, injuste me reprehendisti dixisse quod non dixi, cum tantum differat ab eo quod dixi. Si vero vel post aliud argumentum potest, nec sic me debuisti reprehendere dixisse quod probari potest. Utrum autem possit, facile perpendit qui hoc posse, quo majus cogitari nequit,

cognoscit; nullatenus enim potest intelligi quo majus cogitari non possit, nisi id quod solum omnibus est majus.

Sicut ergo quo majus cogitari nequit intelligitur et est in intellectu, et ideo esse in rei veritate asseritur, sic quod majus dicitur omnibus intelligi et esse in intellectu et idcirco re ipsa esse ex necessitate concluditur.

Vides ergo, quam recte me comparasti stulto illi, qui hoc solo, quod descripta intelligeretur, perditam insulam esse, vellet asserere.

CAPUT VI

*Discutitur dictum adversarii N^o II et V,
quod quaelibet falsa similiter possent intelligi,
atque adeo essent*

Quod autem objicis, quaelibet falsa vel dubia similiter posse intelligi et esse in intellectu, quemadmodum illud quod dicebam, miror quod hic sensisti contra me dubium probare volentem, cui primum hoc sat erat, ut quolibet modo illud intelligi et esse in intellectu ostenderem, quatenus consequenter consideraretur, utrum esset in solo intellectu velut falsa, an et re ut vera. Nam si falsa et dubia hoc modo intelliguntur et sunt in intellectu, quia, cum dicuntur, audiens intelligit quid dicens significet, nihil prohibet quod dixi intelligi et esse in intellectu.

Quomodo autem sibi conveniant quod dicis, quia falsa dicente aliquo quaecumque ille diceret intelligeres, et quia illud, quod non eo modo quo etiam falsa habentur in cogitatione, non diceris auditum cogitare aut in cogitatione

habere, sed intelligere et in intellectu habere, quia scilicet non possis hoc aliter cogitare nisi intelligendo, id est, scientia comprehendendo re ipsa illud existere ?

Quomodo, inquam, convenient, et falsa intelligi, et intelligere esse scientia comprehendere existere aliquid ? Nihil ad me, tu videris.

Quod si et falsa aliquo modo intelliguntur, et non omnis sed cujusdam intellectus est haec definitio, non debui reprehendi quia dixi quo majus cogitari non possit intelligi et intellectu esse, etiam antequam certum esset re ipsa illud existere.

CAPUT VII

Contra dictum aliud adversarii (ibid.) nempe quod summum magnum aequae possit concipi non esse ac Deus ab insipiente concipitur.

Deinde, quod dicis, vix umquam posse esse credibile, cum dictum et auditum fuerit, istud non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest cogitari non esse Deus. Respondeant pro me, qui vel parvam scientiam disputandi argumentandique attigerunt.

An enim rationabile est, ut idcirco neget aliquis quod intelligit, quia esse dicitur id quod ideo negat quia non intelligit ? Aut si aliquando negatur quod aliquatenus intelligitur, et idem est illi quod nullatenus intelligitur, nonne facilius probatur quod dubium est, de illo quod in aliquo quam de eo quod in nullo est intellectu ? Quare nec credibile potest esse, idcirco quemlibet negare quo majus

cogitari nequit, quod auditum aliquatenus intelligit, quia negat Deum, cujus sensum nullo modo cogitat. Aut si et illud quia non omnino intelligitur negatur, nonne tamen facilius id quod aliquo modo quam id quod nullo modo intelligitur probatur?

Non ergo irrationabiliter contra insipientem ad probandum Deum esse attuli quo majus cogitari non possit; cum illud nullo modo, istud aliquo modo intelligeret.

CAPUT VIII

*Comparatio picturae N.III proposita examinatur.
Et unde conjici queat summum magnum,
de quo adversarius N.IV quaesierat.*

Quod vero tam studiose probas, quo majus cogitari nequit non tale esse qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris, sine causa fit. Non enim ad hoc protuli picturam praecogitatam, ut tale illud, de quo agebatur, vellem asserer; sed tantum, ut aliquid esse in intellectu quod non in re esse intelligeretur possem ostendere.

Item, quod quo majus cogitari nequit, secundum rem vel ex genere tibi vel ex specie notam dicis te cogitare auditum vel in intellectu habere non posse, quoniam ipsam rem non nosti, nec eam ex alia simili potes conjicere, palam est rem aliter sese habere. Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile majori bono in quantum est bonum, patet cuilibet rationabili menti, quia de bonis minoribus ad majora conscendendo, ex his quibus aliquid majus cogitari potest multum possumus conjicere illud quo nihil potest majus cogitari. Quis enim, verbi gratia, vel hoc

cogitare non potest, etiamsi non credat in re esse quod cogitat, scilicet, si bonum est aliquid quod initium et finem habet, multo melius esse bonum quod, licet incipiat, non tamen desinit; et sicut istud illo melius est, ita isto melius esse illud quod nec finem habet nec initium, etiamsi semper de praeterito per praesens transeat ad futurum; et sive sit in re aliquid hujusmodi sive non sit, valde tamen eo melius esse id quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri ? An hoc cogitari non potest ? Aut aliquid hoc majus cogitari potest ? Aut non est hoc ex his quibus majus cogitari valet conjicere id quo majus cogitari nequit ? Est igitur, unde possit conjici quo majus cogitari nequeat.

Sic itaque facile refelli potest insipiens, qui sacram auctoritatem non recipit, si negat quo majus cogitari non valet ex aliis rebus conjici posse. At si quis catholicus hoc neget, meminerit quia *invisibilia Dei, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.*

CAPUT IX

*Summum magnum cogitari et intelligi posse;
et roboratur ratio contra insipientem facta.*

Sed, et si verum esset non posse cogitari vel intelligi illud quo majus nequit cogitari, non tamen falsum esset, quo majus cogitari nequit cogitari posse et intelligi. Sicut enim nihil prohibet dici ineffabile, licet illud dici non possit quod ineffabile dicitur, et quemadmodum potest cogitari noncogitabile, quamvis illud cogitari non possit cui convenit non-cogitabile dici, ita cum dicitur quo nihil majus valet

cogitari, procul dubio quod auditur cogitari et intelligi potest, etiamsi res illa cogitari non valeat aut intelligi, quae majus cogitari nequit. Nam etsi quisquam est tam insipiens, ut dicat non esse aliquid quo majus non possit cogitari, non tamen ita erit impudens, ut dicat se non posse intelligere aut cogitare quid dicat; aut si quis talis invenitur, non modo sermo ejus est respuendus, sed et ipse conspuendus.

Quisquis igitur negat, aliquid esse quo majus nequeat cogitari, utique intelligit et cogitat negationem quam facit, quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus ejus; pars autem ejus est quo majus cogitari non potest. Quicumque igitur hoc negat, intelligit et cogitat quo majus cogitari nequit.

Palam autem est, quia similiter potest cogitari et intelligi quod non potest non esse; majus vero cogitat qui hoc cogitat, quam qui cogitat quod possit non esse. Cum ergo cogitatur quo majus non possit cogitari, si cogitatur quod possit non esse, non cogitatur quo non possit cogitari majus. Sed nequit idem simul cogitari et non cogitari. Quare qui cogitat quo majus non possit cogitari, non cogitat quod possit, sed quod non possit non esse. Quapropter necesse est esse quod cogitat, quia quidquid non esse potest non est quod cogitat.

CAPUT X

Firmitas rationis praedictae, et libelli clausula.

Puto, quia monstravi me non infirma, sed satis necessaria argumentatione probasse in praefato libello, re ipsa existere aliquid quo majus cogitari non possit, nec eam

alicujus objectionis infirmari firmitate. Tantam enim vim hujus probationis in se continet significatio, ut hoc ipsum quod dicitur ex necessitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur, et re vera probetur existere, et idipsum esse quidquid de divina substantia oportet credere.

Credimus namque de divina substantia, quidquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse. Verbi gratia, melius est esse aeternum quam non aeternum, bonum quam non bonum, imo bonitatem ipsam quam non ipsam bonitatem. Nihil autem hujusmodi non esse potest quo majus aliquid cogitari non potest. Necesse igitur est, quo majus cogitari non potest esse, quidquid de divina essentia credi oportet.

Gratias ago benignitati tuae et in reprehensione et in laude opusculi mei. Cum enim ea quae tibi digna susceptione videntur tanta laude extulisti, satis apparet quia quae tibi infirma visa sunt, benevolentia non malevolentia reprehendisti.

EXPLICIT

NOTE

Proslogion

1. Născut, cel mai sigur, în 1033 la Aosta (în Piemont), Anselm își părăsește ținutul pe la 24 de ani ca să urmeze nestingherit chemării vieții religioase căreia părintele său, seniorul Gondulf sau Gandulf, se opunea. Merge în Normandia, la abația Bec, atras de harisma lui Lanfranc, italian și acesta. Pe la 30 de ani, îi succede ca superior, Lanfranc fiind chemat de William Cuceritorul mai întâi la Caen, la Saint-Etienne, apoi la Canterbury, unde păstorește ca arhiepiscop până la moarte (1089). Între 1070 și 1080 scrie *Monologion* și *Proslogion* și, imediat după, trilogia cu *De Veritate*, *De Libero Arbitrio* și *De Concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei Cum libero arbitrio* (deci tratat despre acordul preștiinței, predestinației și de asemenea al grației divine cu liberul arbitru). Un al patrulea opuscul, gândit și scris în completare, *De Grammatico*, avea să fie lăsat de o parte, ulterior : „am scris și un al patrulea (tratată) în același gen, util mi se pare celor ce încep să învețe dialectica ...; dar nu vād a se alătura celorlalte trei pentru că tratează probleme foarte diferite“ (*De Veritate*, prolog).

Primul tratat sau dialog („am compus aceste trei tratate“, „ele se aseamănă fiind dialoguri între cel ce întreabă, discipolul, și cel ce răspunde, dascălul“, *ibid.*), *De Veritate*, deci, este cel mai de seamă și, cu toate că numele lui Anselm a cam fost legat de *Proslogion*, acesta nu este mai puțin prestigios.

La oarecare vreme de la moartea lui Lanfranc, Anselm este ales arhiepiscop de Canterbury (1093). Timpul nu mai era de meditație; în 1095 se declanșează conflictul între biserică și rege. Anselm părăsește Anglia și trecând prin Cluny și Lyon se îndreaptă către Roma. Ajuns, cere papei Urban II să-i admită retragerea, dar este refuzat. În liniștea de la o abație de lângă Voltorno, unde se retrage, găsește răgazul și puterea de a scrie *Cur Deus Homo*, dialog în două cărți de mare devoțiune și frumusețe. Între timp, murind regele William II, Anselm primește de la succesorul lui, Henric I de Beaucler, scrisoare de revenire în Anglia. Era în septembrie, anul 1100. Noul rege, cu mult mai înțelept decât fratele său, William II, reușește să atenueze conflictul. Anselm trece la cele veșnice în 21 aprilie 1109. Canonizat, are sărbătoarea în calendarul catolic, în aceeași dată.

Pe lângă cele citate, alte scrieri : *De Casu Diaboli*, *De Fide Trinitatis et Incarnatione Verbi*, *De Proccesione Spiritus*, *De Conceptu Virginali et de Originali Peccato*, meditații, rugăciuni, toate în Migne, *Patrologia latina*, t.158 și 159. Cu multe greșeli de lecțiune, este de preferat ediția F.S.Schmitt, S.Anselmi *Opera*, I,II, Edinburgh, 1956-1961. *Proslogion*, dimpreună cu respingerea și apărarea lui Anselm, sunt în primul volum. Despre Anselm, în epocă, să se vadă *Vita Sancti Anselmi* (P.L.,t.158), scrisă de Eadmer, mult timp secretarul său particular. De asemenea, Guibert, *De Vita Sua* (P.L.,t.158).

2. *Exemplum meditandi de ratione fidei; Fides quaerens intellectum*.

Capitolul I

1. «Despre tine spune inima „Caută fața lui”». Fața ta,Doamne, o caut (Ps.26,8).

2. „Toți aceștia au murit întru credință, fără să primească făgăduințele, ci văzându-le de departe și iubindu-le cu dor și mărturisind că pe pământ sunt străini și călători.

Iar cci ce grăiesc ca unele ca acestea dovedesc că ei își caută lor patrie” (Apostolul Pavel, *Evrei*,11;13,14).

Capitolul II

1. Ps.13(14).

În textul anselmian, *insipiens*, deci, mai curând cel fără de minte (smintit), cel necugetat, neînțelept, prost. În greaca *Septuagintei*, *aphron*, ceca ce putea să însemne și nebun, dar și fără minte (smintit). În contextul Psalmului convine, mai degrabă, acest al doilea sens, pentru că „2. Domnul din ceruri caută spre fiii oamenilor/ca să vadă de este vreunul care înțelege/vreunul care-l caută pe Dumnezeu. 3.Toți au rătăcit,/laolaltă s-au făcut netrebnici;/nu-i nimeni care să facă binele, nu este nici unul”.

Același sens, cu apropiere de „neștiutor”, „prost” și la Anselm (și Gaunilon); de aici, preferința pentru „smintit”, în această traducere, ca „fără minte”, chiar dacă, în contra aparențelor, cuvântul nu vine de la *mens* cu un „s” înainte ca operator de „... de smintire”: “pui un «s» și cuvântul s-a deșucheat”, ci de la slavonescul „smenit”, „care înseamnă a înlocui, a schimba, a muta de la locul său” (C.Noica, *Rostirea filozofică românească*, Editura Științifică, 1970, p.187). În *Biblia* lui Șerban Cantacuzino : „zise cel fără minte întru inima lui”. Dacă în versiunea arameeană pentru „nu este Dumnezeu“ era „Dumnezeu nu are nici o putere pe pământ”,pare mai potrivită „sminteala” ca necunoaștere a

prezenței lui Dumnezeu pe pământ (*Traduction oecuménique de la Bible*, abrev., T.O.B., Paris, du Cerf, 1920.)

În ediția Cambridge (*The Holy Bible*), „fool” („The fool hath said in his heart”), prost, nesăbuit, cel ce se face de râs. În altă variantă, americană (*New World Translation of the Holy Scriptures*, Pennsylvania, 1984), „senseless” („The senseless one has said in his heart”), inconstient, nesimțit etc.

Capitolul XI

1. „Toate căile Domnului sunt îndurare și adevăr/ pentru cei care păzesc legământul/ și mărturiile lui” (*Ps.24,10*).

Capitolul XVIII

1. „Despre tine îmi spune inima : «caută fața lui». Fața ta Doamne, o caut. Nu-ți întoarce fața de la mine” (*Ps.26;8,9*).

Capitolul XXV

1. „Ci precum este scris : Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-a suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El “ (*I Corintieni*, 2, 9). „Nici urechea n-a auzit, nici ochiul n-a văzut un Dumnezeu afară de Tine.....”.

2. „Atunci cei drepți vor străluci ca soarele în împărăția Tatălui lor. Cel ce are urechi de auzit să audă ”(*Matei,13,43*).

3. „Așa este învierea morților....semănat corp animal, înviază corp spiritual. Dacă este corp animal este de asemenea corp spiritual” (în *T.O.B.*) ; „se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc” în *Biblia*, Editura Institutului Biblic (*I Cor.15,24*) .

4. „Cei drepți nu vor trăi etern și răsplata lor este la Domnul” (*Înțelepciunea*, 5,15).

5. „Salvarea celor drepți vine de la Domnul. El e ocrotitorul în vreme de necaz” (*Ps.37/36,39*).

6. „Iar eu întru dreptate mă voi arăta feței tale/ satura-mă-voi când se va arăta slava ta”(*Ps.17/16.15*).

7. „Fiii oamenilor în umbra aripilor tale vor nădajdui; se vor satura din belșugul casei tale și din noianul desfătărilor tale îi vei adăpa”(*Ps.36/35,8-9*).

8. *Ps.36/35,9*.

9. „Și a zis Domnul : Cine este iconomul credincios pe care stăpânul îl va pune peste slugile sale ca să le dea, la vreme, partea lor de grâu?”(Luca,12,42)

10. „Și dacă suntem fii, suntem și moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori cu Hristos dacă pătimim împreună cu El să ne și preamărim”(Rom.,8,17).

11. „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima, cu toată ființa ta, cu puterea ta”(Deuter.,6,5), după T.O.B.; „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta”(Biblia,Ed.Institutului Biblic...)

Capitolul XXVI

1. „Până acum n-ai cerut nimic în numele Meu; cereți...”(Ioan,16,24)

2. „Rugăciunea poporului”: „să pe vrăjmașii Tăi să cunoască numele Tău...Facând minuni neașteptate. Despre care niciodată nu s-a auzit grăind.Nici urechea n-a văzut un Dumnezeu afară de Tine, care ar săvârși unele ca acestea....”(Is. 64,1,2,3).

„Ci precum este scris : Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El”(I Cor.2,9).

Cartea lui Gaunilon

1. Gaunilon, călugăr la Marmoutier, fost viconte de Tours,m. în 1083, „critică argumentul lui Anselm invocând același lucru pe care l-a invocat în zilele noastre Kant, anume că ființa și gândirea nu sunt identice: nu înseamnă deloc că ceea ce e gândit și există”(Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*,II,p.270).

2. Augustin, *Tractatus X in Epistolam Joannis* (tr.I, în Migne, P.L.,t.XXXV,col.1387).

3. *Proslogion*.

Apologia Sfântului Anselm...

1. „...ceea ce se poate cunoaște este cunoscut de către ei (oamenii) fiindcă Dumnezeu le-a arătat lor.

Cele nevăzute ale lui...”(I Rom.,1,20).

POSTFAȚĂ

Înainte și după Anselm

1. De regulă, atunci când se reface istoria vreunui motiv, tentația forțării este aproape irepresibilă.

Poate să pară abuzivă fixarea începutului ideii ontologice în Parmenide încă (n. ? 540 a.Chr.) cu versurile din fragmentele 3 și 6: „câci e totuna a gândi și a fi”; „ceea ce este spus și gândit trebuie să fie” (*khre to legein te noein t'eon emmenai*). Dar „ideea principală”: „gândirea se produce pe sine; ceea ce este produs este un gând; în consecință, gândirea este identică cu ființa ei, fiindcă nu este nimic în afară de ființă”; în afară de această mare afirmație (Hegel, I, p.235) este conținută de fr. 8, cel mai mai mare din câte s-au păstrat, de vreme ce metafizica, deocamdată în structură ontologică, structural non-cogniționistă, prin așa-numitul canon al ființei, este instituită și dă seamă de modalitatea instituirii. Căci constructivistă, ea presupune ființa în semnificație reală numai întrucât era gândită coerent, cât mai coerent: „... nenăscut fiind (ceea ce este) este și nepieritor, întreg, neclintit și fără capăt (5). Nici nu era, nici nu va fi de îndată ce este acum laolaltă, unu și neîntrerupt. Ce obârșie i-ai putea găsi ? Ce fel și de unde ar fi putut crește ? Căci nu poți să zici sau să gândești că din ceea ce nu este :nu se poate spune nici gândi că acela ce nu este este ... (10). Așa că trebuie neapărat să admitem că este într-un tot sau nu este. Niciodată tăria convingerii nu va încuviința ca din ceea ce nu este să se poată naște altceva decât ceea ce nu este. Din această pricină, dreptatea n-a lăsat

(ceea ce este) nici să se nască, nici să piară, slobozindu-l din legături (15). Ci îl ține bine ... Cum ar putea să piară ceva care este, cum ar putea să se nască ? (20) De s-a născut, nu este și nici nu poate fi cândva în viitor ... Nici divizibil nu-i, pentru că e tot la fel; nici unde se află mai mult ori mai puțin în stare să-i împiedice continuitatea, ci totul este plin de ceea ce este (25). În felul acesta e în întregime continuu: în lăuntru-i ceea ce este se mărginește doar cu ceea ce este. Ci nemișcat în hotarele unor cumplite legături, stă fără început și fără sfârșit, de vreme ce Nașterea și Moartea au fost alungate departe, gonite de convingerea adevărată. Același în aceeași stare, zăbovind zace în sine (30), și astfel neclintit, rămâne locului. Amarnica Nevoie îl ține în strânsoarea hotarului, ce-l înconjoară din toate părțile, pentru că nu-i îngăduit ca acela care este să fie neisprăvit: astfel se face că nu-i lipsește nimic; căci de i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul. E totuna a gândi și gândul că (ceva) este (35) doar, fără de ceea ce este în sine în care e exprimat, nu vei găsi niciodată gândul. Căci nimic nu este, nici nu va fi, afară de ceea ce este, câtă vreme Soarta l-a constrâns să fie întreg și nemișcat... (40). De vreme ce < așa cum am spus > există un ultim hotar, acesta e împlinit de jur împrejur asemenea masei unei sfere bine rotunjite, în toate părțile ei deopotrivă cumpănită față de mijloc ...”

Canon-ul parmenidian, ca și instrumentarea lui, așadar, sunt ale ontologiei însăși, atrăgându-se luarea aminte asupra capacității de semnificare (prin enumerarea atributelor ființei) cât și asupra idealității (constructivității), prin presupunerea limității, ceea ce înseamnă că a definirii (conceptualizării) ei. De altfel, centrul de greutate stă tocmai în ideea aceasta a limității (a lui a gândi), în care este cuprins (semnificat) nelimitatul (a fi).

Cam asemenea avea să procedeze și Platon, aplicând, fără de abatere, logica parmenidiană în construcția ființei (particular, a ideii de frumos): „nu frumos, în primul rând, cu realitate eternă, care nu se naște, nu crește și nici nu scade; iar în al doilea rând, care nu-i frumos dintr-un punct

de vedere și urât din altul, uneori da, alteori nu, nici în comparație cu unul, da, față cu altul nu ...; frumos care nu se arată cu față, cu mâini sau cu alte întruchipări trupești, care nu-i un gând sau o știință, care nu stă în altă ființă distinctă de sine ...; frumos care rămâne pururea el însuși, prin unicitatea formei; în timp ce lucrurile frumoase participă, fără ca prin apariția sau dispariția celor frumoase, el să sporească ori să se micșoreze.” (*Symposion*, 211 a-c).

Pentru legitimarea „canon”-ului, în *Phaidon* sunt aduse câteva argumente care, *lato sensu*, țin de același orizont logic (al ontologismului). Argumentul potrivit cel al reamintirii, cu deosebire acela, numit, al inteligibilelor simple și al perceptibilelor compuse (77 a—80 a), dau îndreptățire (semnificație) reală unui construct, ființei în sine, adică. Transpunându-le în logica și în limbajul viitoarei „probe” anselmiene, argumentele platonice par a hotărî că de îndată ce nimic mai simplu (și perfect, fiindu-și de tot suficient sieși) nu mai este de gândit, trebuie admis, și în ordine reală, ca fiind acel ceva ireductibil, nu interesează cum numit. Căci numirea poartă cu sine în-semnarea noastră, de sursă cogniționistă. Numim, delimităm față de ceva. Or, problema este de a ne convinge că, fără a introduce limita, absolutul poate fi gândit necontradictoriu, ceea ce înseamnă că poate fi gândit și ca real, fără a ști cum este astfel.

Peste argumentele din *Phaidon*, cu aplicație limitată, cel din *Parmenide*, numit al celui de al treilea om, este de tot concludent, punând problema admiterii cu necesitate a ireductibilului: Socrate : „dar, iată, Parmenide, în ce lumină îmi apar cele ce pot fi admise: aceste Idei de care noi vorbim sunt ca modele în eternitatea lumii, pe când celelalte, li se aseamănă, reproducându-le; și această participare a altor lucruri la Idei nu constă decât în faptul că sunt imaginea lor. — Dacă, în acest caz (intervine Parmenide), un lucru este asemenea unei Idei, se poate ca această Idee să nu fie asemănătoare lucrului care-i este imagine ...? Sau asemănătorul nu este asemănător

asemănătorului său ? Nu este chip — dar asemănătorul și asemănătorul său nu sunt în mod necesar în aceeași unitate la care participă? — Cu necesitate, da. — Însă cel la care participă cele asemenea și care le face să fie asemenea, nu va fi tocmai Ideea însăși ? — Da, cu siguranță. — Prin urmare, nimic nu poate face ca un lucru să fie asemenea unei Idei, nici Ideea altui lucru. Altfel, alături de Idee s-ar descoperi alta, iar dacă și aceasta va fi asemenea alteia, va fi nevoie de alta; și niciodată nu va înceta să apară o nouă Idee, dacă Ideea ajunge să fie ca lucrul care participă la ea...“ (*Parmenide*, 132 d - 133 b).

Așadar, cu necesitate gândit, din ordinea „logică” se trece în aceea „reală”, mai exact din aceea a semnificației nominale a ireductibilului la aceea a semnificației reale. Altă cale nu este, iar fără de presupunerea termenului dincolo de care nimic nu mai poate fi gândit, metafizica nu mai e posibilă. Tot asemenea, teologia, în limite grecești, cel puțin Platon, deodată, fiind foarte aproape de logica viitoarelor teodice, procurând, poate, două argumente, unul teleologic și celălalt al cauzei eficiente. Cel dintâi este de invenție, întrucâtva, anterioară, dar în modalitate „mediocră” (Diès, I, II, p.535). Poate că prima formulare, foarte aproximativă, îi aparține lui Diogenes din Apollonia (n. probabil pe la 480 a.Chr.), discipol, se pare, al lui Anaximenes : „după părerea mea, înzestrat cu inteligență este ceea ce oamenii numesc aer, toate fiind orânduite și guvernate de către acesta. Căci aerul îmi pare a fi zeu, și se întinde peste tot și conduce totul și este în totul” (fr. 5 Diels). După mărturia lui Xenofon (*Memorabilia*, I, 4, 8), Socrate, prin aplicație doar la ființa noastră, l-ar fi făcut mai clar: (Socrate) : „Care sunt de admirat: cei care plăsmuiesc imagini fără rațiune și fără mișcare sau ființe raționale și active ? (Aristodem) — Desigur, pe Zeus, cei care creează ființe vii, dacă acest lucru nu se face la întâmplare, ci în chip rațional... (Socrate) — Nu ți se pare că atunci când cel care i-a creat pe oameni, le-a dat de la început, spre folosință, și organele cu care să perceapă lucrurile, de pildă (ochii) ca să

vadă, urechile ca să audă ce-i de auzit ? ...Și pe lângă toate acestea nu e opera providenței faptul că ochiul, fiind atât de delicat, este protejat de pleoape ... ; și, mai departe, pentru ca vântul să nu ne vatăme vederea, aceștia se bucură de protecția genelor ... Toate cele arătate, făcute cu atâta prevedere, mai stai la îndoială să le socoți opera unei inteligențe, ori crezi că-s întâmplătoare ?”

Este de reținut, pentru ceea ce ne interesează aici, doar faptul că Socrate pornea de la un concept al ființei noastre, în actele sale, teleologizantă, pentru a trece, analogic și, în sens larg, ontologist, la temeiul lumii. Ontologismul este slab și, dacă se poate spune așa, în linie frântă ; pentru că *a fi în minte și a fi în realitate* nu se leagă direct (poate că nici nu prea se leagă). Reflectăm asupra-ne și, antropomorfizant, ne extindem modelul asupra întregului, gândind că nu stă nimic împotriva dacă noi suntem ca o oglindă și, totodată, ca o oglindire a ceva, de dincolo de noi; dacă suntem astfel ne putem gândi și ca dând seamă de oglindit, întrucât, așa-zicând după Platon, noi înșine, metafizic, suntem realități-imagine.

De altfel, Platon punea oarecare stăruință în argument în *Sofistul*, 265 e, bunăoară: „voi stabili că lucrurile așa-zise ale naturii sunt printr-o artă divină, în timp ce acelea create din ele, de oameni, prin artă omenească; potrivit cu această presuposiție, există două specii în arta de a produce: una omenească, alta divină”; în *Philebos*, 28 e: „n-aș putea crede și spune decât că Inteligența le orânduiește pe toate și că este vrednică de spectacolul pe care ni-l dă lumea, cu soarele, cu luna, cu astrele și toate cele de pe cerul rotitor”; în *Legile*, 899 b, 966 e : „este cineva care ținând seama de toate cele ce se acordă într-atâta între ele să se încapățâneze în a nu crede că lumea este plină de zei ?”; „sunt două rațiuni care ne conduc la admiterea divinității: una, că sufletul este cea mai veche și mai divină dintre realitățile astrale ..., iar cealaltă, că mișcarea ordonată a perioadelor astrale și a tuturor celorlalte corpuri este operă sigură a unei inteligențe care a orânduit lumea.” În *Timaios* 47 a-c, la

finalitate este adăugată eficiența: „zeul ne-a dat văzul” („cauza filosofiei”) pentru ca, „observând rotirile cerești ale inteligenței”, să le aplicăm la „revoluțiile propriiei gândiri”, „fiind înrudite” și astfel imitându-le pe cele dintâi să le rânduim cum se cuvine pe cele ale noastre.

Și Aristotel admițând finalitatea, aceasta însă capătă determinații aparte, prin apăsare, în semantica ei, pe ideea de cauză și nu pe aceea de scop („ne întrebăm, de ce se duce cutare la plimbare? Răspundem: ca să-și păstreze sănătatea. Astfel suntem încredințați că am arătat cauza” — *Metafizica*, VI, 2, 1013 a). Cu mai puțină relevanță, în acest context, cel puțin, finalitatea, este cu mult mai de interes argumentul de justificare a existenței primului motor, care avea să treacă, prin Thoma, în așa-numita probă: *via manifestior*, prima din cele cinci, ale teodiceii Aquinatului: „orice lucru care se mișcă trebuie să fie pus în mișcare de ceva, pentru că, dacă nu are în el însuși principiul mișcării, este evident că este pus în mișcare de alt lucru, căci altul va fi cel care pune în mișcare; iar dacă își are principiul mișcării în sine, să presupunem că este AB lucrul care se mișcă prin sine, pentru că nu este ceva din el mișcat din afară. Mai întâi presupunerea că AB se mișcă de la sine, pentru că se mișcă pe de-a întregul și nu este mișcat de nimic din afară, este egală cu presupunerea că, dacă KL pune în mișcare pe LM și se mișcă el însuși, atunci KM este mișcat de către ceva, pentru că nu este evident care este anterior, lucrul care pune în mișcare sau lucrul mișcat. Apoi, faptul de a nu fi mișcat de către un lucru, lucrul care este în mișcare nu va înceta în mod necesar mișcarea prin faptul că alt lucru stă în repaus, ci dacă, un lucru stă în repaus prin faptul că altul a încetat a se mișca, atunci, în mod necesar, este mișcat de alt lucru. Dacă se presupune aceasta, orice lucru mișcat de ceva ... dar pentru că orice lucru mișcat este în mod necesar mișcat de altul, și dacă ceva se mișcă cu o mișcare locală, fiind mișcat de un alt lucru, și iarăși lucrul care pune în mișcare este mișcat de un alt lucru, și acela de altul, și așa mai departe, în mod necesar

există un Prim Motor, și nu se poate merge la infinit” (*Fizica*, VII, I 241 b - 242 b ; vd. și mai departe : 243 a - 245 b). „Dacă un lucru e mișcat, aceasta înseamnă că el poate fi și altfel. Așa că, dacă actul său se manifestă prin mișcarea de translație primară, lucrul respectiv numai în măsura în care e supus mișcării poate să fie altfel, adică în raport cu locul ... Dar, deoarece există un mișcător care este el însuși nemișcat și e în stare de act, este exclus ca acest mișcător să poată fi vreodată altfel decât este, pentru că translația este primul fel de schimbare; iar prima translație este translația circulară, și pe aceasta o produce Primul Mișcător. Existența acestuia este, așadar, dată în mod necesar și, fiind necesar, el se identifică cu Binele, fiind astfel principiul mișcării” . „De un astfel de Principiu atârnă C’erul și Natura. Viața lui contemplativă e cea mai minunată din câte se pot închipui...; la el, activitatea se confundă cu fericirea sa ... Elementul divin pe care pare să-l cuprindă intelectul aparține Primului Mișcător nemișcat, iar actul de contemplare este cea mai mare și cea mai pură fericire... Dar și viața îi revine divinității, căci actul inteligenței este viața, iar divinitatea se confundă cu acest act, iar acest act al ei, dăinuind în sine, constituie viața desăvârșită și veșnică. De aceea și definim pe Dumnezeu ca o Ființă eternă desăvârșită, așa că noțiunea de viață și de veac nesfârșit și de veșnic sunt atribute inerente Zeului, căci la acesta se reduce în definitiv divinitatea” (*Metafizica*, XII, 7, 1072 b - 1073 a).

Ființa însăși, ființa ca ființă, este de construcție ontologică, de altfel, ca în platonism. Căci este specificul ontologiei și metafizicii de a se institui urmând acestei logici, dacă obiectul ei de aplicație, ca atare, este pentru noi de neștiut (*agnostos*). În acest caz, în dreaptă consecuție parmenidiană, ființa ca ființă este un construct căruia, în funcție de gradul de coerență, îi gândim și-i admitem capacitatea de semnificare. În mod deosebit, Cap. I din *Metafizica* V, o expunere a teoriei principiului, cu reguli de urmat în construcție, este lămuritor, cu cele șase sensuri ale

lui *arché* („punctul de la care, la un lucru, începe mișcarea”, „acel ceva de la care pornind, un lucru e săvârșit cât mai potrivit scopului”, „acea primă parte inerentă din care ia naștere un lucru”, „ceea ce, fără să fie parte integrantă din lucrul în chestiune, joacă primul rol la nașterea lui”, „acela potrivit intenției căruia se produce o mișcare sau schimbare”, „acel ceva care ne dă, în primul rând, puțința cunoașterii acelui lucru, cum e cazul premiselor demonstrațiilor”) și definiția: „Principiul este acel ceva datorită căruia un lucru este, ia naștere și este cunoscut”(1013 a). Dar, un interes egal, dacă nu și mai mare, îl prezintă Cap. 9 din cartea a X-a, 1051 b și urm. prin ideea adevărului ontologic: „Ființă și Neființă se spune și ... în sensul de adevărat și de fals”; „Cu privire la tot ceea ce există ca esență în act nu e posibil să ne înșelăm; față de astfel de lucruri suntem doar în alternativa de a le concepe cu mintea sau de a nu le concepe. Cu privire la ele ne putem întreba doar în ce constă ființa lor și dacă un predicat le convine sau nu ... Pentru astfel de lucruri, adevărul constă în a le concepe cu mintea; cu privire la ele nu există nici neadevăr, nici înșelare, ci doar ignoranță, dar o ignoranță ce nu seamănă cu orbirea, căci în acest caz ea ar însemna să nu ai deloc însușirea de a gândi”. Incognoscibilă în sine, ființa ca ființă este deci adevărată în măsura în care un construct este coerent, astfel încât, de la semnificația nominală se poate trece la aceea reală.

Dar foarte aproape de ceea ce *în sens strict* avea să fie argumentul ontologic (anselmian și post-anselmian) este doar un stoic, cel de al doilea scolarh, după Zenon, anume Cleanthes: „ Dacă o natură este superioară alteia, există o natură mai presus de toate; dacă un suflet este superior altuia, există un suflet deasupra tuturor; dacă un animal este superior altuia, există un animal superior tuturor; căci nu se poate regresa la nesfârșit. Totodată, întrucât natura este în neputință de a atinge pragul cel mai de sus, sufletul și animalul pot fi mai mult decât sunt. Un animal poate să-l întrecă pe altul, ca în iuțală, calul broasca țestoasă, taurul

pe măgar, leul pe taur. Șoimul, prin corpul său și prin sufletul său, este mai presus decât toate animalele care trăiesc pe pământ, deci el este un animal superior tuturor. Dar omul nu este, în absolut, și cel mai bun din câte sunt : pentru a lua un exemplu, el își petrece timpul său, ori mai curând cea mai mare parte în rău (când atinge virtutea, este târziu, spre sfârșitul vieții), este muritor, slab, este apăsător de mii de griji, pentru a se îmbrăca, pentru a se hrăni și încă pentru atâtea alte nevoi care ne stăpânesc tiranic, și cer să le mulțumim zi de zi ... Din toate aceste pricini, omul nu este o ființă perfectă, ci imperfectă și foarte departe de perfecțiune. Cel ce este perfect, mai deasupra decât este omul față de un altul, deține toate virtuțile, dar nici un rău; nu diferă de Zeu, deci Zeu este” (în Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 88).

Procedeeul, cum se poate observa, are încă inabilități, dar ideea rezistă și ea se regăsește în *Monologion*-ul anselmian, ca și la Richard de Saint-Victor, căci de la ceea ce este gândit ca perfect, în modalitate analogică se trece la instituirea pentru rațiune, dar, prin aceasta și pentru credință (în-credințare) a divinității.

Scepticii, în schimb, aveau să observe, în argumentare, abateri de la logică, dacă nu chiar de la bunul simț, de îndată ce se trece de la o interpretare (de la un anume mod de a înțelege divinitatea), de la mereu alta, de fapt, la o noțiune unică, și, sigur, semnificantă. Dar ce legitimitate are trecerea ? „urmând vederile comune în privința vieții, pretindem fără dogmatism că zeii există și că le atribuim pre-știința; iar împotriva dogmaticilor argumentăm în felul următor: când noi concepem obiecte, trebuie să gândim esențele lor, cum ar fi, bunăoară, dacă ele sunt corporale sau incorporale. Tot așa se întâmplă și cu formele lor. Căci nu va putea cineva gândi calul fără să fi cunoscut în prealabil forma calului.

De bună seamă, trebuie să concepem că obiectul conceput există undeva, deoarece, apoi, unii dintre dogmatici afirmă că zeul are o existență corporală, iar alții că este incorporeal și, apoi, unii susțin că zeul există în

spațiu, alții că nu, iar dintre cei ce admit că el există în spațiu, unii spun că este în interiorul universului, iar alții în exteriorul lui, cum putem noi să ajungem la o concepție a zeului, când oamenii nu sunt de acord cu privire la substanța, la forma și nici în privința locului din spațiu unde s-ar afla ? Se cere, mai întâi, ca dogmaticii să se pună de acord și să consimtă că zeul are cutare natură, și apoi, după ce ne vor fi schițat natura sa, atunci să ceară de la noi să ne formăm o anumită concepție despre zeu. Câtă vreme, însă, ei sunt în dezacord, și neînțelegerea lor nu poate să ajungă la un sfârșit, noi nu vom fi în stare să gândim vreo noțiune pe care ei s-o accepte, socotind-o nevrednică. Dar, ei spun că, atunci când concepem ceva nepieritor și fericit, considerăm că zeul este lucrul acesta. Ar fi însă o naivitate să procedăm așa” (Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, III, 2-5). Gaunilon și Kant au deja, în scepticii greci, precursori, dar ideea nu se pierde, totuși, stăruiind în medii stoice și, mai cu seamă, neoplatonice. Plotin, bunăoară, justifică Unul (zeul unic) prin perfecțiune: dacă am gândi existența ca fiind numeric două a principiului sau principiul un compus, am presupune imperfecțiunea; dar ceea ce este temeiul însuși trebuie să fie perfect. Prin urmare, de la admiterea unului prin sprijinire în ideea de perfecțiune se deduce necesitatea sa. Și astfel, „se poate concepe primul izvor care nu are altă origine decât el însuși, care se revarsă tumultuos într-o mulțime de fluvii fără a se slei prin ceea ce dă, pentru că toate cele ce pleacă din el, înainte de a curge fiecare în partea sa, își amestecă din nou apele cu el. Se mai poate asemui cu viața care circulă într-un arbore, fără ca principiul său să iasă din rădăcină, unde stă pentru a se împărți ramurilor, răspândind pretutindeni o viață multiplă, Unul rămâne în el însuși, lipsit de multiplicitate, el fiind numai începutul” (*Enneade*, III, 8, 9).

2. Cu primii săi scriitori chiar, creștinismul determină o ruptură și, dincolo de ea, o înnoire a teodiceei (ca teologie rațională). Aristide din Atena (sec.II), într-o *Apologie*, transmisă mai degrabă ca o apocrifă, recurgea, într-o

încercare de teodicee, la argumentul ordinii și armoniei; Sf. Justin Martirul și Filosoful, mai apropiat de ontologism, argumenta analogic: „Ce numești tu Dumnezeu ? ... Ceea ce e totdeauna același și în același fel și cauză de existență pentru toate celelalte lucruri, acesta este Dumnezeu” (*Dialog cu Iudeul Tryphon*, 3,5). Sf. Ciprian, cam în aceeași logică, face din exemple probe: albinele au o singură regină, turma un singur păstor; deci lumea însăși cu necesitate presupune un singur stăpân și cârmuitor (*Quod idola dei non sint*, 8-9 ; J.G. Coman, *Patrologie*, 2, p. 127). Arnobius se întemeia pe ineism: „În cine nu e înrădăcinat gândul că există un rege, un stăpân și un ordonator al tuturor lucrurilor?” (*Adversus nationes*, 1, 33). Clement din Alexandria proceda apofatic-desimbolizant : „Iar apostolul Ioan zice : «Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut. Dumnezeu cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui. Acela a spus». Ioan numește «sân» caracterul invizibil și inexprimabil al lui Dumnezeu. Pornind de aici, unii L-au numit pe Dumnezeu adânc, pentru că este inaccesibil și nemărginit, pentru că înconjoară totul și cuprinde în El totul... Dacă este greu de descoperit principiul oricărui lucru, apoi este greu de arătat primul și cel mai vechi principiu, care este cauza nașterii și continuării existenței tuturor lucrurilor. Cum s-ar putea vorbi de cel ce nu este nici gen, nici diferență, nici specie, nici individ, nici număr, dar nici accident, nici ceva supus accidentului ? Nu-l poți numi în chip drept nici total, pentru că totul se rânduiește în ordi-nul mărimii, iar Dumnezeu este Tatăl tuturor. Nu trebuie să se vorbească de părți ale lui Dumnezeu, pentru că unul este indivizibil; de aceea este și infinit, nu în sensul că nu se poate parcurge, ci în sensul că este fără dimensiune și nu are sfârșit; și deci, este fără formă și fără nume. Dacă îi dăm lui Dumnezeu un nume, numele acesta nu-i este propriu, fie de-l numim Unul, sau Bun, sau ființa, sau însăși Existența, sau Dumnezeu, sau Creator, sau Domn; nu rostim numele acesta ca fiind numele lui Dumnezeu, ci, din pricina încurcăturii în care ne găsim, folosim pentru Dumnezeu

nume frumoase, pentru ca mintea noastră să se sprijine pe ele și să nu rătăcească la alte numiri. Fiecare din aceste nume, luat separat, nu arată ființa lui Dumnezeu, ci toate la un loc arată puterea celui Atotputernic; că numele pe care I le dăm lui Dumnezeu sunt sau cuvinte care ne arată însușirile lui sau cuvinte care arată relațiile dintre ele; dar nici unul dintre ele nu ne spune ce este Dumnezeu. Dar nici prin știința apodictică nu putem dobândi ceva despre Dumnezeu; știința aceasta se întemeiază pe cunoștințe anterioare, pe cunoștințe care ne sunt mai bine cunoscute. Dar înainte de Cel Născut nu există nimic. Rămâne, deci, că numai harul lui dumnezeiesc și numai prin cuvântul născut din el putem gândi «Necunoscutul»“ (*Stromate*, V, 12, 81, 82). Mai tare harul, totuși Dumnezeu este gândit ca fiind, întrucât este gândit ca întreg. Dacă un nume sau altul nu-l semnifică real, toate la un loc dau seamă de sine ca nelimitat și astfel necunoscut și de necunoscut. Paradoxal, este gândit ca fiind numai întrucât este „pus” în fața minții ca neștiut și de neștiut.

În acest sens, dar lărgind perspectiva, Origene avea să fie încă mai lămuritor: „După ce am înlăturat ... orice reprezentare corporală a lui Dumnezeu, vom spune cu tot adevărul că, în sinea lui, Dumnezeu nu poate fi înțeles și nici pătruns de mintea noastră omenească ... Mintea noastră își dă seama că prin puterile sale nu este în stare să vadă ceea ce este Dumnezeu În Sine însuși, așa cum este el în ființa sa; în schimb, din frumusețea lucrării sale și din măreția fapturilor, ea deduce pe Părintele lumii întregi. Drept aceea, nu trebuie să ni-l închipuim pe Dumnezeu ca și cum ar fi o ființă trupească, ori ca și cum ar locui într-un corp oarecare, ci ca pe o ființă cugetătoare simplă, căreia nu i se mai poate adăuga absolut nimic, și aceasta pentru că nu putem crede că ar exista în el ceva mai mult sau ceva mai puțin, ci fiind în sine ca un fel de monadă absolută, sau, ca să zicem așa, o unitate în sine, o rațiune absolută care e izvorul oricărei ființe cugetătoare, însăși rațiunea de a fi a lumii întregi. De aceea, această fire, care e simplă și numai

rațiune, pentru ca să se miște și să acționeze nu poate tolera nici o întârziere și nici o ezitare: pentru că, dacă ar fi altfel, atunci ceea ce s-ar adăuga ar mărgini și ar stânjeni cumva însăși simplitatea firii divine; ceea ce e principiul tuturor lucrurilor ar fi atunci ceva compus și diferit, multiplu și unitar. Or, se cere într-adevăr ca Dumnezeu să fie străin de orice adaos trupesc pentru ca să fie «format» numai din ceea ce ar putea numi specia unică a dumnezeirii” (*Despre principii*, I, 5, 6) .

Modalitatea, întrucâtva aproape în identitate, în principiu, cel puțin, aproape că trece într-un fel de ritual al teologiei „răsăritene”. În *Corpus-ul areopagitic*, bunăoară: „Mai spunem că Cel care-i cauza tuturor nu e lipsit de existență sau de viață, sau de rațiune, sau de minte; dar nu e nici corp sau formă, sau chip. El nu are calitate, sau cantitate, sau greutate; nu se află în vreun loc; nu se vede, nici nu are atingere sensibilă; nu simte, nici nu poate fi simțit; nu e supus dezordinii și tulburării, căci nu e agitat de pasiuni materiale; nu e lipsit de putere și expus accidentelor senzoriale; nu are nevoie de lumină; nu suferă vreo schimbare, stricare, fragmentare, pierdere sau scurgere; nu este, nici nu are ce da din cele sensibile.” „Și iarăși, suindu-ne, noi spunem că Dumnezeu nu este nici suflet, nici minte. El nu are imaginație, părere, rațiune sau inteligență. El nu este nici cuvântare, nici inteligență; nu poate fi exprimat, nici înțeles ... Nu există contact inteligibil cu Dumnezeirea. Ea nu e nici știință, nici adevăr; nici domnie, nici înțelepciune ; nici unul, nici unitate, nici divinitate, nici bunătate, nici duh, așa cum știm noi... Pentru Ea nu există rațiune, nici nume, nici cunoaștere. Ea nu este nici întuneric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Și, în general, nu există pentru Ea nici afirmare, nici negare ; ci, atunci când afirmăm sau negăm cele ce vin după Ea, noi nici n-o afirmăm, nici n-o negăm ; pentru că e mai presus de orice afirmare, cauza desăvârșită și unica a tuturor și mai presus de orice negare, superioritatea Celui care în chip simplu este

eliberat de toate și dincolo de toate.” (*Teologia mistică*, 4, 5).

„Nu există nimic din cele existente, care să nu participe la Unul ... Dacă înlături Unul, nu mai este nici totalitate, nici parte, nimic din câte există: pentru că Unul cuprinde de mai înainte și îmbrățișează în chip unic pe toate. În felul acesta, Teologia slăvește cu denumirea de Unul întreaga Dumnezeire, întrucât e cauza tuturor“ (*Despre numele divine*, XIII, 2, 3) .

„Incomprehensibilă și incognoscibilă”, Ființa lui Dumnezeu, de unde și cum “este evident că există... ?”

„Toate cele care există sunt sau create sau necreate, iar dacă sunt create, sunt negreșit și schimbătoare, căci existența acelor care au început prin schimbare va fi supusă cu siguranță schimbării, fie distrungându-se, fie schimbându-se în chip linear. Dar dacă sunt necreate, urmează că sunt negreșit și neschimbătoare. Lucrurile care au o existență contrară, acelea au contrar și felul de a exista, adică însușirile. Și cine nu va cădea de acord cu noi, că toate existențele, toate cele ce cad sub simțirea noastră, chiar și îngerii, se schimbă, se prefac și se mișcă în multe feluri ! Cele spirituale, adică îngerii, sufletele și demonii se schimbă potrivit voinței libere, care crește sau se micșorează, fie în progresul în bine, fie în îndepărtarea de bine. Celelalte se schimbă prin naștere și distrugere, prin creștere și micșorare, prin schimbarea însușirilor și mișcarea de la un loc la altul. Prin urmare, fiind schimbătoare, negreșit sunt create, și fiind create, negreșit au fost create de cineva. Creatorul însă trebuie să fie necreat ... Așadar, creatorul fiind necreat, negreșit este și neschimbător. Și cine altul va fi acesta dacă nu Dumnezeu” (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 3) .

În lumea romană, Augustin este, în acest timp auroral, marele întemeietor și în câmpul teodiceei, în linie dreaptă către aceea anselmiană. Întreabă lucrurile lumii, de la astre la elemente, dacă ele sunt Dumnezeu și fiecare în parte îl îndeamnă să caute mai sus: „Am întrebat pământul, și mi-a

răspuns: «Nu sunt eu» și cele ce sunt pe pământ mi-au răspuns același lucru. Am întrebat marea și strâfundurile și târâtoarele și mi-au răspuns: «Nu suntem noi Dumnezeuul tău, caută deasupra noastră.» Am întrebat adierile care suflă și a zis tot aerul cu locuitorii săi: «Se înșeală Anaximenes, eu nu sunt Dumnezeu». Am întrebat cerul, soarele, luna și stelele și îmi răspund: « Nici noi nu suntem Dumnezeuul pe care-l cauți». Și am zis tuturor acestora care înconjoară ușile templului meu: «Spuneți-mi despre Dumnezeuul meu, ceea ce nu sunteți voi, spuneți-mi ceva despre el». Și au exclamat cu voce mare: «El ne-a făcut pe noi». Întrebarea mea era cercetarea mea și răspunsul lor era frumusețea lor.

Și m-am îndreptat către mine și mi-am zis: «Și, tu cine ești ?» Și am răspuns: «Eu sunt eu». Și iată trupul, și sufletul în mine îmi sunt mie la îndemână, unul exterior și altul interior. Care dintre ele este acela unde ar fi trebuit să caut pe Dumnezeuul meu, pe care îl căutasem prin mijlocirea trupului de la pământ până la cer, până unde am putut să trimit crainici razele ochilor mei ? Dar este mai bun ceea ce este interior, și, în adevăr, Lui îi aduceau vești crainicii truștii, ca unui stăpân și judecător, despre răspunsurile cerului și ale pământului și ale tuturor celor care sunt în el, care zic: «Nu suntem noi Dumnezeu». Și: «El ne-a făcut». Omul interior le-a cunoscut prin serviciul omului exterior. Eu, omul interior, le-am cunoscut, eu, eu sufletul prin simțirile trupului meu. Am întrebat zidirea lumii despre Dumnezeuul meu și mi-a răspuns : «Nu suntem, ci el m-a făcut» .

Oare nu tuturor, care au simțurile întregi, le apare această frumusețe ? De ce nu le vorbește tuturor acelorași lucruri ? Animalele mici și mari o văd, dar nu pot să întrebe. Căci nu a fost pusă în ele rațiunea ca judecător al simțurilor care anunță. Dar oamenii pot să întrebe pentru ce se face așa ca lucrurile nevăzute ale lui Dumnezeu, prin cele ce sunt făcute să le poată privi, înțelegându-le, dar din dragoste pentru ele devin supușii lor și supușii lor nu pot judeca. Și nu dau aceste răspunsuri celor care întreabă, ci numai celor

care judecă, nici nu-și cheamă vocea lor, adică frumusețea lor, dacă unul nu mai vede, iar altul, văzând, întreabă astfel încât să apară într-un fel unuia, și în alt fel altuia, ci apărând și unuia și altuia în același fel, pentru unul este mut, iar celuilalt îi vorbește. Ba chiar tuturora le vorbește, dar înțeleg cei care compară înlăuntru cu adevărul, vocea pe care au auzit-o înafară. Căci adevărul îmi spune : «Nu este Dumnezeuul tău cerul și pământul, nici alt corp». Acest lucru îl spune natura lor. «Pentru cel care vede, zidirea este mai mică într-o parte a ei decât întregul ei. Deja tu ești mai bun, îți spun, sufletul meu, pentru că tu dai viață masei trupului tău, oferindu-i viață, pentru că nici un corp nu este mai presus de suflet. Dar Dumnezeu este chiar pentru tine vița vieții tale» (Confesiuni, X, 6, 9-10).

Aflând ceea ce nu este Dumnezeu prin interogarea lumii și adâncire în sine sufletul trece pe măsură în gândirea de sine, și se strânge, apropiindu-se de condiția ideală, aceea de a fi, prin (de la *cogo* — a strânge), o monadă, ceea ce înseamnă că unul care presupune multiplele pe care și le asumă, fără a îi însă un compus. Urmând adâncirii în sine și esențializării, sufletul se sprijină pe tot ceea ce îl face posibil ca strângere, dar realitatea lui este alta decât „drumul” către sine. Cu garanția de autenticitate în faptul de a fi monadă, pentru că a gândi și a fi este tot una cu a fi în această condiție, analogic, sufletul — *cogito* poate să presupună, dincolo de sine, ca limită a sa, un în sine ca temei ontologic.

Dinspre lume, sufletul numai devine, dar devenirea lui trebuie să fie în ceea ce este. Cât și când identitatea *cogito*-ului trece de la exterior la interior, de la a fi în lume la a fi în sine și astfel a putea gândi în sinele ca monadă a monadelor, căci, întrucâtva ca în platonismul din „doctrinile nescrise”, Ființa este Unul și Unul este Ființa. De aceea, gândind Unul în sine, Unul ca Unul, îl gândim și ca fiind. În identitate, Unul și Ființa, reciproc, se conțin analitic.

3. După *Monologion*, un lung solilocviu care trebuia să fie „model de meditație asupra rațiunii credinței ” —

exemplum meditandi de ratione fidei, la cererea fraților, dar și din nevoie proprie de încă mai multă lămurire, Anselm scrie *Proslogion*, o alocuțiune, centrată în *fides quaerens intellectum*, adică în credința căutătoare de intelectie.

În 79 de capitole primul tratat, doar în 26, cel de-al doilea, acesta mai scurt și ulterior, nu este deloc un rezumat sau o expunere mai pe înțelesul reflexivilor. Căutător, *Monologion*-ul, care pentru a zice astfel, după Paul Vignaux era speculativ și reflexiv, dar cu finalitate practică (era un model sau un direcțional), *Proslogion*-ul trebuia să dea seamă, în ordinea logicii pure, de șansele minții noastre de a gândi și a numi neștiutul sau deneștiutul, ca atare.

În sine nenăscut și nepieritor, fără de început și sfârșit, totuși, fie și apofatic, Dumnezeu era numit și gândit, ceea ce înseamnă că definit. Paradoxală, în sens etimologic, deci contra opiniei, cogniționistă și martor pentru legitimitatea cogniționismului, definirea Absolutului se cuvenea însă justificată, pentru certificare. Altminteri, presupuziția putea fi acuzată de nefondare rațională și contestată cogniționist în modalitate empiristă chiar: nimic nu este în intelect dacă n-a trecut prin simțuri, dar ceea ce este fără de limită nu are a fi cuprins și deci cunoscut. *Apeiron*-ul anaximandrian încă, nelimitat — nedeterminat, fiind „fără (a privativ) limită (*peras*)” nu era dat prin experiență, nu era cuprins în aceasta, etimologic venind, după toate probabilitățile, și din *apeiria*. Absolutul deci este dezlegat și de orice experiență, mai exact, de orice cunoaștere determinată. În acest caz, ce ne dă garanția că termenul semnifică ? Problema, în continuare, se pune în plan logic, întrebându-ne despre îndreptățirea presupuziției și nu de unde știm că numește ceea ce admitem anume. Nu știm și nici nu avem a ști, nici nu ne punem, deci, întrebarea, pentru că vrem doar să căpătăm convingerea urmând logica pură a minții; ceea ce este cu mult mai mult. Cogniționist, absolutul în cazul cel mai bun, pentru că nu e construit în această logică, ori este o presupuziție (să-i zicem protocol), ori numește limita puterilor noastre. În cel mai rău caz însă, este *flatus vocis*.

Dacă lui Anselm i-a replicat Gaunilon, tot ce se poate ca *Proslogion*-ul să fi fost răspuns — respingere la întrebări pline de îndoială în legitimitatea ideii de absolut (ca Dumnezeu sau, metafizic, ca ființă în sine) și, deci, în capacitatea minții noastre de a-l institui. Și teologic și metafizic, scepticismul acesta putea fi ruinător: teologic, întrucât, fără de participarea intelectului, credința urma să răspundă și la întrebări care țineau de particularitățile celui din urmă. Și încă, tot credința urma să admită incapacitatea minții de a participa la același scop. Mai puternică totuși, credința nu era astfel prin limitarea „luminii naturale”. Petrus Damianus nu era deloc reprezentativ pentru modul teologic (medieval) de a se pune problema raporturilor dintre credință și intelect, de îndată ce, indiferent de demnitate, ele se unesc în aceeași intenționalitate.

Metafizic, apoi, deopotrivă, identificarea absolutului cu o realitate de cunoscut ca atare sau, din contră, cu alta de numit și de negândit avea același rezultat: desemnificarea Absolutului. Ceea ce, la limită însemna și punerea metafizicii în concept vid. Prestigiul argumentului anselmian avea să fie, de aceea, în dublă determinație: teologică și metafizică și în continuă sporire pe măsura desăvârșirii acestora. Mijloc pentru credință în căutarea intelectiei, argumentul este tot așa de bine și calea intelectului de ieșire din limitele cogniționismului, nu însă prin negarea lui abstractă, ci în cele din urmă pentru încoronarea sa metafizică; de aceea, *fides quaerens intellectum* poate trece ca teză ce „trasează programul și desemnează scopul științei creștine în evul mediu” și, încă, avea să dea metafizicii certitudinea de sine într-un timp al întrebării totale pe viață și pe moarte, întrebare nepornită din doctrinarisme potrivnice, nici accidentală, ci firească, urmând aceleia care susținuse întregul exercițiu grecesc, anume, cum este posibilă (Koyré, 7, p.11).

În căutarea unui argument unic, Anselm trecea, de fapt, de la argumentare la principiul și mecanismul argumentării înseși, chiar dacă în expunerea din *Proslogion*, „proba” în

cauză aduce cu una alături de altele. Interesează însă mai puțin aceasta și mai mult, la rigoare, numai principiul argumentării care ține metafizica în primul ei gest de construcție și justificare a Absolutului, de la începuturile sale. Aceasta întrucât argumentația numită (cu oarecare improprietate) ontologică era calea însăși de trecere de la a fi în minte la a fi (în ordinea semnificării) în realitate. Și într-un câmp și în altul, instituirea este logică și numai astfel, pentru metafizică, de îndată ce intenționalitatea stă în punerea și justificarea Absolutului în fața conștiinței. Argumentul nu era chiar ontologic, cel puțin nu în înțeles antic ; Koyré avea dreptate (7, p.198). La urma urmelor, rostul nu-i stătea în descrierea, fie și negativă, a Ființei în sine (ca Dumnezeu), ci în punerea în semnificație a faptului de a gândi (de a-l gândi), ceea ce este cu totul altceva, deși nu fără legătură. Una ontologia, alta metafizica, ele nu sunt distincte cât se presupun, prima ca structură de întemeiere, cealaltă ca întregul în care termenul de organizare, acela al ființei trece din „morfologie” în „sintaxă”, de îndată ce reconstrucția transcedenteistă este depășită (prin integrare) în transcedentalism. Ființa în sine, deci, este afirmată ca temei, cum ar fi zis grecii în dublă determinație: formală și materială.

În argumentația anselmiană, de la a fi în minte la a fi în realitate trecerea este ca de la gândirea *ontologică* a temeiului la instituirea lui *metafizică*. Aceasta face mai inteligibilă diferența, plasând-o mai explicit în contextul propriu, la primul nivel, de strictă logicitate, mișcarea întâmplându-se în limitele rațiunii pure. Astfel încât, ceea ce ontologic este pus ca acel ceva față de care nimic mai mare nu poate fi gândit, metafizic, este pus în semnificație, pentru ceea ce este absolut.

4. Foarte sumar cercetând starea de lucruri, nici o îndoială că, în succesiunea anselmiană, mai directă sau indirectă și colaterală, pozițiile față de argumentul ontologic se cam împart între acceptare, în cel mai bun caz; în cel mai rău, însă, respingere. Nu se pune întotdeauna, sau nu în

primul rând, problema raportării *evenimențiale* la Anselm, ci aceea a convergenței, prin interesul stăruitor pentru „teodicee”, și a mulțimii încercărilor. Într-o istorie, în texte alese, a argumentului ontologic, este de la sine înțeles că multe ipoteze trebuie să fie luate în seamă dinspre această probă. De aici și punerea lor, fie și convențional, provizoriu oricum, în tabele, așa zicând opuse. De asemenea, nu este nevoie nici de stabilirea faptului dacă întotdeauna, în succesiune anselmiană, s-a avut știre, *în mod direct*, de textul *Monologion*-ului sau de acela al *Proslogion* -ului. Circulația lor, ca a tuturor, de altminteri, era mai greoaie, oricum mai greoaie decât aceea a ideilor pe calea numai de aproximat, a oralității. Nu este însă de supralicitat nici o situație, nici alta, drumul cărților (fie ele și în copie manuscrisă) și al ideilor fiind, ca și acela al oamenilor, cu atâtea meandre și mișcări neprevăzute, încât nu trebuie să ne mire nici prezența uneia sau alteia, nici absența, unde nu ne așteptăm.

Bunăoară, nu este sigur dacă Hugues de Saint-Victor (1096 ? - 1141) l-a citit pe Anselm, dar ceva anselmian este în încercarea sa de „teodicee”, nu neapărat pentru că a întreprins el însuși o justificare a existenței lui Dumnezeu, ci întrucât aceasta, în mare, era de tip ontologic (cf. Vanni-Rovighi, 12, p.102) :

„Unul, în mod esențial, este bine, unul imutabil este bine; iar unul esențial și imutabil este un bine încă mai bun; binelui suprem nu-i poate lipsi binele-ul mai bun. Și rațiunea ne convinge să atribuim binelui suprem ceea ce este mai bun. Aceasta înseamnă că ea mărturisește că Dumnezeuul său și autorul său și principiul său este unul: pentru că este cel mai bun ca unu“ (*De Sacramentis*, I, III, Cap. 12; P.L. 176, 220 D) .

Mai apropiat, poate, și de litera, nu numai de spiritul lui Anselm, va fi fost Honorius Augustodunensis (începutul sec. XII) care, în *Liber de cognitione verae vitae*, 5 (P.L. 40, 1009), articula un argument în care sunt recognoscibile capitolele I și IV din *Monologion* (Vanni-Rovighi, 12,

p.104): mai întâi pentru că sunt într-o arhitectonică anume, cu specii și genuri, apoi întrucât sunt folositoare cele ce sunt, lucrurile sunt și bune, utilul fiind și bun. Între ele există însă diferențe de grad: piatra participă în mai mică măsură la bine decât arborele care crește și care are o viață a sa; calul este încă mai bun, având simțire, iar omul le depășește pe toate, în ordinea existenței (creației) pentru că trăiește, simte și gândește. Urmând acest principiu arhitectonic, suntem îndreptățiți ca, la limită, să admitem un bine cel mai mare și suprem (*maxime et summe bonum*) care este Dumnezeu, sursa și locul de întoarcere al tuturor celor numai relativ bune.

Peste deosebiri (Honorius pornea de la utilitate și apăsă pe un fel de emanatism al celor bune din Binele însuși, în timp ce Anselm lucra cu participarea, în primul ei sens, de jos în sus), ignorând și asemănările exterioare (cam aceleași exemple), se poate constata cam aceeași logică (Vanni-Rovighi, 12, p.105).

Cam la fel și alt victorian, Richard, de această dată (? 1110 - 1173), ca Anselm însuși, și ca Hugues, un mistic ardent, într-un univers în care la virtuțile creștinismului de îndreptare către ascuns era convocat și platonismul. Dacă l-a citit sau nu pe Anselm, de asemenea, este greu de probat. Că nu-l citează, nu este argument pentru ipoteza negativă. „Știm că autorii evului mediu nu citau sursele, dar, de regulă, nici nu ziceau că ei au descoperit ceea ce aflau la predecesori “(Vanni-Rovighi, 12, p.106).

„Este un adevăr foarte sigur, și eu cred că pentru toți neîndoielnic, că, în multitudinea imensă a celor existente și în diversitatea treptelor de realitate există cu necesitate o ființă supremă (*esse oporteat aliquid summum*). Îi zicem supremă în raport cu restul, și fără să existe ceva mai mare decât ea și mai bună. Este evident că natura înzestrată cu rațiune este mai bună decât cea fără rațiune. Trebuie deci să existe o substanță cugetătoare supremă în raport cu oricare alta. Iarăși de ordinul evidenței, fiind mai presus de universalitatea lucrurilor, nu-și poate primi ființa sa de la

ceea ce îi este inferior. Trebuie deci să existe o substanță având această dublă caracteristică de a fi mai presus în raport cu altele și de a fi prin ea însăși, căci am zis și am probat deja că dacă n-ar fi prin sine, nimic n-ar exista dintotdeauna și atunci n-ar mai fi nici origine, nici succesiune ale lucrurilor. De asemenea, realitatea însăși a lucrurilor, care este un dat evident al experienței, ne convinge că în mod necesar există o substanță existentă prin ea însăși. Căci dacă n-ar avea o substanță existentă prin ea însăși, n-ar avea nici o ființă dintre cele care își au originea înafară de ele și nu pot exista prin ele însele. Această substanță netrăgându-și ființa sa decât din ea însăși relevă exact acest mod de a fi care este etern și fără de început” (*De Trinitate*, I, 11).

Elementar, ceea ce este fie în condiție eternă, fie în regim temporal, ceea ce înseamnă că într-o parte ființarea este de sine, iar în cealaltă prin altceva. De aici, patru posibilități într-o „combinație matafizică”, zicând astfel după Jean Jolivet, doar cu aparența jocului: ceva să fie prin sine și, totdeodată, temporal, ipoteză de neadmis; ceva să fie prin altceva și în temporalitate (lucrurile create); ceea ce este etern și prin altul (Fiul și Sfântul Duh) și ceea ce este etern și prin sine, cu necesitate Tatăl, altă posibilitate nemaifiind. Cu necesitate deci, există o asemenea ființă: eternă și prin sine iar ea nu poate fi decât Dumnezeu. Argumentele, cum spunea Richard însuși, în acest caz trebuie să fie „nu doar probabile ci necesare” (*De Trinit.*, I, 4).

Anselmian, nu încapă îndoială, dar în complementaritate, Richard, ca mai târziu Descartes, alegând să apese pe *necesitate* iar nu pe perfecțiune, ca precursorul său. De aceea, Richard ține mai curând de ceea ce D. Henrich numea argument ontologic secund (6, p.3).

În paralel, împotrivirea ca respingere începe chiar mai devreme. Cel care o declanșează este un contemporan al lui Anselm, Gaunilon, care puțin dinspre bunul simț (prefăcut naiv), puțin teolog și metafizician (ușor frivol), oricum, nu o

dată, sirenă amăgitoare, atrăgându-l în cursă, îl provoca, pe alocuri sâcâitor, pe atât de severul și rigurosul meditativ. Anselm nu se gândise la strategia orbului cartezian și a pivniței sale ! Dar, una peste alta, până și erorile sau, cine știe, aparenta cădere în eroare, sunt instructive. Cu Gaunilon, așadar, începe reacția și, scurtând istoria, renaște cu Thoma, pentru a culmina, în scolastica târzie cu Nicolaus Cusanus și a fi reînnoită, prin replasare, târziu, în epoca modernă, de Kant.

Totuși, unica mare negare, și ea prin mutarea orizontului de situare, cea kantiană, respingerea în evul mediu pare mai curând radicalizare a diversității argumentării în teodicee, decât, propriu-zis, împotrivire de principiu, de îndată ce, fie și din precauție, mai toate probele, până și în cele care par altfel întemeiate, presupun totuși ontologismul, cu trecerea de la a fi în minte, la a gândi semnificația reală sau, mai pe scurt, de la nominal la real, în substituire.

De altminteri, Anselm însuși în *Monologion* încercase o argumentație în evantai ca în *Proslogion*, pregătindu-se să formuleze, dacă se poate spune așa, argumentul argumentelor. Nu este deci vorba de o opțiune în această îndreptare a sa („După ce... am scris un opuscul ca model de meditație asupra rațiunii credinței ... și considerându-l drept constituit — o înlănțuire de numeroase argumente — *multorum concatenatione contextum argumentorum* — am pornit să cercetez dacă poate fi gândit un singur argument suficient demonstrării că Dumnezeu există” - *Prosl.*, proem.), cât trecerea în planul logicii pure. Ontologiste toate (chiar și cele „cinci căi” thomiste, cosmo-teologice), argumentul ontologic este paradigmă pentru toate și de aceea cel mai puternic. Anticipând, rațiunea adâncă a „respingerii” thomiste putea să urmeze acestei întrebări : ce relevanță mai are argumentul în stare pură în sine dacă demonstrația este în sarcina *argumentelor* ? Așadar, încă Anselm gândea în mai multe schematici, mai apropiate sau

mai depărtate de ideea pură a ontologismului, oricum însă în aceeași logică.

Mai întâi, chiar în primul capitol al *Monologion*-ului, încă tradiționalist, cam asemenea celor mai demult (Cleanthes, Augustin) încerca inductivismul și, fapt de reținut, deocamdată, se limita la argumentația secundă (cu apăsare pe necesitate). Cum *Monologion*-ul s-a transmis cu fiecare capitol precedat de un rezumat mai mult ca sigur neîntocmit de autor, dar de un anselmian extrem de percutant, mai întâi scurta și esențiala „introducere“ la I :

„Numai rațiunea poate în mare măsură să probeze existența unei Naturi suverane, una, suficientă sieși și, prin bunătatea sa atotputernică, sursă a tuturor celorlalte. Și tot ea poate să dovedească multe altele din câte credem noi despre Dumnezeu. Iată mijlocul cel mai rapid de cunoaștere a acestei Naturi supreme: noi nu dorim decât ceea ce gândim a fi binele, și rațiunea ne face să-l cunoaștem în multitudinea lui. Cu toate acestea, este neîndoielnic că orice lucru, care este comparabil sub raportul egalității, superiorității sau micimii, nu are a fi decât prin ceva care nu este nici unul, nici altul din aceste lucruri, dar ceea ce, în ele, le unește. Tot ceea ce este bun este în mod necesar astfel, prin ceva unic care se află în diferitele moduri de a fi ale binelui. Există deci ceva anume care este dincolo de toate lucrurile bune și le unește. Cine s-ar îndoi că acest ceva de dincolo de toate lucrurile nu este Suveranul Bine și că acest Bine nu este bun prin sine însuși? Numai el este bun prin el însuși, în timp ce toate celelalte prin el. Însă ceea ce e bun « *per aliud* » este inferior celui ce este « *per se* ». Deci, ceea ce este bun prin sine este în mod suveran bun și superior față cu tot ceea ce există, întrucât ceea ce este suprem bun este suprem cel mai mare, adică superior față de tot ceea ce există”.

„Dacă cineva ignoră existența unei naturi una și superioară față de tot ceea ce există, suficientă sieși în beatitudinea eternității sale, creatoare, dând prin atotputernica sa bunătate tuturor celor făcute să fie bunătate

într-o modalitate anume; dacă nesocotește încă alte lucruri pe care noi le credem în mod necesar ale lui Dumnezeu, ca fiind creații ale sale, și dacă nrecunoașterea vine din lipsa instrucției sau din respingerea credinței, prin sine, chiar dacă are o înțelegere obișnuită, el este în măsură să descopere toate acestea, în mare parte, prin mintea lui. Printre metodele care puteau fi folosite, eu aș alege-o pe cea mai rapidă. Avem cu toții dorințe, dar dorim ceea ce socotim a fi bine. Este deci normal ca ignorantul să-și îndrepte privirile spiritului spre cunoașterea a ceea ce face ca toate cele care sunt bune să fie bune, pe care nu le cercetează decât ca atare cu scopul de a ajunge, condus de minte și grație ei, la cunoașterea a ceea ce ar ignora fără ea. Totodată, dacă în expunerea mea avansează ceva care nu are acoperirea autorității superioare, vrem să se admită că, deși raționamentele mele conclud în mod necesar, această necesitate nu este absolută și nu trebuie să fie considerată ca atare decât pentru moment.

Este ușor pentru oricine să zică în tăcerea reflecției sale: pentru că există numeroase forme de bine în multitudinea atât de diversă care este sesizată de simțuri și în care rațiunea discriminează, nu trebuie să vedem că există un Bine prin care sunt bune toate lucrurile bune ? Ce ar fi ele, fiecare, printr-un principiu particular ? Or, este sigur, pentru toți cei ce vor să privească atent, că toate lucrurile care pot fi comparate sub raportul egalității, mai mult sau mai puțin, nu ar fi în funcție de un principiu particular fiecăruia, ci de un principiu identic în toate ... Tot ceea ce este socotit drept, comparând, mai mult sau mai puțin, nu poate fi decât în raport cu dreptatea însăși ... deci și cele crezute bune, comparate între ele, sunt în mai mare sau în mică măsură grație a ceva care este admis a fi în toate cele care sunt bune ... Dacă se califică drept bun un cal curajos, faptul este în urmarea altei rațiuni decât atunci când se spune că este bun pentru rapiditatea sa; dacă se gândește că e bun pentru curajul său și bun pentru rapiditate, curajul nu este același lucru cu rapiditatea. Însă, dacă un cal e bun

pentru curaj și pentru rapiditate, de ce hoțul e rău, pentru aceleași însușiri ? Hoțul curajos și rapid nu va fi mai curând rău fiind dăunător, pe când calul, dotat cu accste calități, util?

Nimic însă nu poate fi luat ca bun pentru că este și util, ca sănătatea sau ceea ce o favorizează; sau ceea ce urmează perfecțiunii, ca frumusețea și ceea ce concură la ea, dar, dat fiind că o cauză recunoscută ca evidentă nu înseamnă că încetează a fi în condiție arbitrară, trebuie cu necesitate ca tot ceea ce este util sau perfect, dacă este bun, să fie prin ceea ce tot ceea ce este bun este bun. Dar cine se va îndoi că acel ceva prin care totul este bun nu va fi binele suprem ? Căci acest bine este astfel prin sine, dat fiind că toate celelalte sunt bune prin el. Urmează că toate lucrurile bune sunt bune prin altceva decât prin aceea că sunt; deci prin- tr-un bine, ca atare. Nici un bine care este în virtutea altuia nu este egal sau superior binelui prin sine. Ceea ce este suprem este prin aceea că le depășește pe altele, nefiindu-le egal, nici acestea cu o superioritate posibilă. Dar ceea ce este Binele suprem este și Mărimea supremă; ceea ce înseamnă că este același lucru Mărimea supremă și Binele suprem, adică vârful întregului însuși” (*Monologion*, cap. I).

Capitolele următoare, II, III și IV vin să întărească demonstrația, ultimul prezentând un interes mai aparte, pentru a fi regăsit la Richard de Saint-Victor aproape întocmai, în idee, cel puțin. Rezumatul, mai întâi: “Naturile, câte sunt, nu sunt egale în demnitate; unele sunt superioare altora. Există deci Una care le depășește pe toate și nu are o alta deasupra-i; astfel seria naturilor ar fi fără de sfârșit, ceea ce ar fi absurd. Natura superioară este sau binele mic sau binele multiplicat în egalitate; dacă este multiplă, naturile nu sunt egale în multiplicitatea lor decât prin ceea ce constituie esența lor. Apoi, dacă ele sunt prin altceva, sunt inferioare acestuia ... Există deci o Natură sau o Esență suverană față de tot ce există, bună și mare prin sine, principiu a ceea ce este ea însăși, sursă a bunătății, mărimii și modului de a fi “.

“ Dacă cineva privește naturile, remarcă faptul că ele nu sunt toate egale în demnitate, ci, dimpotrivă, se disting printr-o inegalitate în trepte. Astfel, acela care se îndoiește că, de exemplu, calul este superior lemnului și omul calului, nu poate să-l numească om. Prin urmare, întrucât nu se poate nega că anumite naturi sunt superioare altora, mintea poate să presupună că, printre ele, există Una superioară tuturor și de nedepășit. Căci dacă ar exista asemenea trepte la nesfârșit, dacă n-ar fi una superioară celorlalte fără a fi vreuna deasupra-i, rațiunea ar concluda că multitudinea acestor naturi este nesfârșită. Dar această absurditate este de negândit ... Există deci în mod necesar o Natură superioară...” (*Monologion*, IV) .

Tot în logică analogică, Anselm adaugă argumentației, mai apropiată modelului ontologic, alta cosmologică:

„Mai rămâne, pentru lămurirea universalității lucrurilor care sunt *«per aliud»* să discutăm despre modalitatea decurgerii lor din Substanța cea mai presus de toate. Este aceasta cauza creatoare a întregului sau materia lumii ? ... Nu am nici o îndoială că întreaga masă a lumii, cu părțile ei, așa cum le vedem, le vedem pentru că sunt constituite din pământ, apă, aer și foc. Aceste patru elemente pot fi concepute, fără formele pe care le vedem în lucrurile informate, astfel ca natura amorfă și indeterminată să fie considerată ca materia tuturor corpurilor diversificate prin formele lor. De aceasta nu mă îndoiesc, am zis, dar cercetez de unde vine această materie a lumii, de care am vorbit. Dacă această materie are ea însăși o materie, aceasta din urmă este evident mai mult decât materia universului corporal. Deci, dacă universalitatea lucrurilor, fie vizibile, fie invizibile, vine dintr-o materie, nu numai că nu poate veni real, dar nu se poate zice nici că vine din altă materie decât cea a Naturii suverane sau a binelui însuși, sau a binelui de o a treia esență, care însă nu există. Nu se poate, în fine, gândi că ar exista ceva în afara principiului suprem al întregului care este prin sine, și al multiplicității care nu

este prin sine, ci prin Principiu, astfel că, în această privință, nu există nimic care să nu poată fi materia a ceva.

Dar universalitatea lucrurilor care nu sunt prin sine nu poate să vină nici din natura lor, de vreme ce, dacă ar fi așa, ea ar fi într-un fel prin sine și prin altul, în altul, ceea ce ar însemna că principiul nu este unic. Eroare însă.

Mai mult decât atât, tot ceea ce vine din materie vine «*ex alio* » și este ulterior; de îndată ce nimic nu este altul prin sine și nu este posterior față de sine, urmează că nimic nu vine material din sine.

Dar dacă din materia suveranei Naturi poate să vină ceva anume cu demnitate scăzută, înseamnă că suveranul Bine poate să se schimbe și să se corupă ceea ce este contradictoriu. Aceasta întrucât, dacă tot ceea ce este străin față cu el este inferior, este imposibil ca un lucru anume să vină din el în acest mod. Nu este exclus ca acest ceva care ar schimba și corupe supremul Bine să țină de rău. Dar dacă o natură inferioară vine din materia supremului Bine, nimic nu poate exista decât prin Esența supremă. Binele suveran s-ar schimba și corupe prin aceea că, deși Bine suprem, n-ar fi în întregime bun; ceea ce este contradictoriu. Nici o natură inferioară, deci, nu vine material din Natura supremă.

Așa se face că, de îndată ce esența a ceva este «*per aliud* », nu vine în mod evident, în felul unei materii, nici în acela al Esenței suverane, ... este clar că ea nu decurge dintr-o materie. De asemenea, pentru că tot ceea ce este prin Esența suverană și nimic altceva nu poate fi prin ea fără ca ea să creeze ... se concludă în mod necesar că în afară de ea nu există nimic ... Așa cum este perfect sigur că esența a tot ceea ce există în afara esenței suverane a fost creată de această Esență supremă, este clar că această Esență suverană a creat singură, prin ea însăși, și nimic din universul lucrurilor atât de numeroase în diversitatea lui, atât de sărbătoresc făcută, atât de armonioasă în varietate și de fericit diversificată ” (*Monologion*, VII) .

O teodicee complexă, așadar, deopotrivă, datorită atât diversității în argumentare, cât și sistematicității dată de

fixarea, fără de ezitare sau abatere, în logica ontologistă. Și totuși, Thoma avea să respingă, cel puțin în aparență, chiar principiul ontologist în două mișcări complementare: una, o dată cu presupunerea a „cinci căi” (probe, argumente), aristotelic vorbind, prin înaintare de la anterior și mai bine cunoscut față de noi (de la efect și fenomenalitate) către anterior și mai bine cunoscut în ordinea naturii (cauză, principii), iar cealaltă prin, cel puțin, rezerva față de argumentul anselmian :

„Existența lui Dumnezeu poate fi probată prin cinci căi.

Prima, care este cea mai evidentă, se deduce din mișcare. Este sigur, ca de altfel sub simțuri, că în lume există lucruri în mișcare. Însă tot ceea ce este mișcat este mișcat de altceva. Într-adevăr, un lucru nu este mișcat decât dacă este cu puțință și nimic nu se poate mișca decât fiind în act. Căci a mișca înseamnă a aduce în act un lucru care era cu puțință și nimic nu poate să producă acest efect decât ceva care este, el însuși, în act. Astfel, ceea ce este un lucru în act, focul, face ca lemnul să treacă de la sine, în putere, nefiind cald, la act. Dar același lucru nu poate fi în act și în putere în același timp și sub același raport; adică e imposibil să fie cald și potențial și actual. Deci tot ceea ce este mișcat, este mișcat de altul. Dacă este așa, atunci lucrul care imprimă o mișcare este mișcat el însuși de altul și tot așa înapoi, acesta de altul. Cum însă nu putem să regresăm la nesfârșit, în această ipoteză... trebuie să presupunem un prim motor care nu este mișcat de altul și acesta este ceea ce toți înțeleg prin cuvântul Dumnezeu.

Cea de a doua cale are ca punct de plecare cauza eficientă. Constatăm că lucrurile sunt înlănțuite de cauze eficiente, dar nu vedem ca o cauză să fie propria cauză; în acest caz, ea ar fi anterioară existenței sale, ceea ce ar fi contradictoriu. Nu putem, pe de altă parte, nici să credem că lanțul causal se întinde la nesfârșit; într-o serie a cauzelor, prima le produce pe cele intermediare, și cele intermediare o produc pe ultima; însă dacă ridicăm cauza, ridicăm și

efectul, deci, fără cauza primă, nu există nici cauzele intermediare, nici cauza ultimă. Dacă s-ar presupune un număr infinit de cauze eficiente, n-am avea cauze prime, și în urmăre nici efect ultim, cum nici termen intermediar. Deci trebuie admisă o primă cauză eficientă și pe aceasta o numim Dumnezeu.

Calea a treia are, la rândul său, punctul de plecare în posibil și necesar: constatăm în lume lucruri pentru care existența și nonexistența sunt posibile, pentru că ele se nasc și pier și deci ele pot să fie și pot să nu fie. Este imposibil ca lucrurile contingente să existe întotdeauna, de îndată ce tot ceea ce nu poate să existe are o perioadă de non existență. Deci lucrurile fiind contingente, a fost un timp în care nu exista nimic. Dar, dacă ar fi fost așa, n-ar exista nimic astăzi; căci, ceea ce nu este nu poate să înceapă a fi decât prin ceva care este. Dacă nimic n-ar fi existat într-un timp dat, nimic n-ar fi putut vreodată să fie; nu ar exista nimic astăzi — ceea ce e absurd. Nu se poate ca totul să fie contingent; trebuie să fie ceva necesar... Trebuie să recunoaștem deci că există o ființă necesară prin ea însăși, care nu ține cu necesitate de vreo altă cauză, exterioară, dar care este cauza necesității altora și pe aceasta o numim Dumnezeu.

Cea de a patra cale are ca punct de plecare treptele care se constată în cele existente. Se constată în lume lucruri mai mult sau mai puțin adevărate, mai mult sau mai puțin bune, mai mult sau mai puțin perfecte și așa mai departe. Dar, mai mult sau mai puțin, se spune după cum existențele se apropie în grade diferite de ceea ce există în gradul cel mai mare ... Există ceva care este cel mai bun, cel mai adevărat, cel mai perfect, care conține deci mai multă ființă. Căci, după cum se spune în *Metafizica*, II, 4, adevărul absolut este ființa absolută. Dar ceea ce este cel mai mult într-un gen este cauza tuturor lucrurilor din acel gen ... Există, deci, o ființă care este cauza existenței tuturor, a bunătații și perfecțiunii lor și ea se numește Dumnezeu.

În fine, cea de a cincea probă pornește de la guvernarea lumii. Vedem lucruri lipsite de capacitatea de a cunoaște, ca, bunăoară, cele corporale, care, totuși, tind către un scop, căci ele sunt mereu în mișcare, sau, cel puțin, de cele mai multe ori, în așa fel încât să ajungă la cel mai bun rezultat. Dar cum se îndreaptă ele către scopul lor ? Din întâmplare, nu ; deci trebuie să presupunem o ființă inteligentă care le predetermină, precum săgeata își atinge ținta, îndreptată de arcaș. Există deci o ființă inteligentă care le conduce pe toate și aceasta este numită Dumnezeu” (*Summa Theologiae*, I, Q. 1, art. 3) .

“1. Presupunem existența lui Dumnezeu ca evidentă. Se numesc evidente adevărurile a căror cunoaștere este în noi în mod natural, ca aceea a primelor principii. Cum zicea încă Ioan Damaschinul, la începutul primei cărți a tratatului *Despre credința ortodoxă* (1 și 3): «Cunoașterea existenței lui Dumnezeu este înăscută tuturor». Deci existența lui Dumnezeu este evidentă.

2. Mai mult, aceste adevăruri sunt evidente și prin cunoașterea a ceea ce se înțelege prin termenii care le exprimă. Este ceea ce Filosoful (în *Analiticile secunde*, 1, 3) atribuie primelor principii ale demonstrației. Într-adevăr, când se știe ceea ce vrea să spună întregul și ceea ce vrea să spună partea, imediat se știe că totul este mai mare decât partea alcătuitoare. Astfel că din ceea ce se înțelege prin cuvântul < Dumnezeu > nemijlocit se deduce că Dumnezeu există. Acest cuvânt desemnează ceva care nu poate fi gândit ca fiind mai mare decât este. Or, ceea ce există în realitate și în gândire este mai mare decât ceea ce există doar în gândire. De aici urmează că lucrul desemnat prin cuvântul Dumnezeu, care există în gândirea în care cuvântul este cuprins, există de asemenea în realitate. Deci existența lui Dumnezeu este evidentă.

3. Și încă, existența adevărului este evidentă. Căci acela care neagă existența adevărului socotește că adevărul nu există, dar dacă adevărul nu există, non-existența adevărului este ceva adevărat. Existând ceva adevărat,

înseamnă că adevărul există. Ori Dumnezeu este adevărul însuși, după Sf. Evanghelist Ioan: « Eu sunt Calea, Adevărul și Viața » (14, 6). Deci existența lui Dumnezeu este evidentă.

Dar, din contră, nimeni nu poate să gândească opusul a ceea ce este evident, așa cum arată Filosoful (*Metafizica*, 4 și în *Analiticile secunde*, I, 10) privitor la primele principii ale demonstrației. Ce-i drept, opusul existenței lui Dumnezeu poate fi gândit, precum se spune în *Psalmul* 52, 1: « A zis smintitul în inima sa : nu există Dumnezeu ». Deci existența lui Dumnezeu nu este evidentă.

Răspuns — Se cuvine spus că un lucru evident poate fi în două moduri. Primul este acela al ființei prin ea însăși, iar nu pentru noi ; apoi, acela al ființei în ea însăși și pentru noi. Ce-i drept, o propoziție este evidentă când atributul este inclus în noțiunea subiectului, ca în exemplul: omul este animal, căci « animalul » aparține noțiunii de om. Dacă se știe ce anume semnifică subiectul și atributul unei propoziții, propoziția este cunoscută. Este cazul primelor principii ale demonstrației ai cărei termeni sunt termeni generali pe care nimeni nu-i ignoră, ca ființa și ne-ființa, întregul și partea, etc. Dar dacă unii nu știu ce sunt atributul și subiectul unei propoziții, propoziția va fi, ce-i drept, evidentă în ea însăși, dar nu și pentru cei care ignoră ceea ce sunt atributul și subiectul său. De aceea Boethius a și zis: « Unele judecăți comune ale sufletului sunt cunoscute numai de înțelepți, de pildă aceea după care ființele corporale nu sunt într-un loc. » Eu zic, deci, că propoziția « Dumnezeu este », considerată în ea însăși, este evidentă prin ea însăși, pentru că atributul este în identitate cu subiectul. Dumnezeu, așadar, este ființa sa, cum se va vedea mai departe (III, 4). Dar cum noi nu știm ce anume este Dumnezeu, ea nu este evidentă prin ea însăși pentru noi; ea are nevoie să fie demonstrată prin lucrurile care, mai puțin cunoscute în realitate, sunt mai mult pentru noi, adică prin efecte.

Ca primă obiecție trebuie zis că, elementar, cunoașterea existenței lui Dumnezeu este înăscută în mod natural în noi, întrucât Dumnezeu este chiar șansa omului.

Omul dorește în mod natural fericirea și ceea ce dorește în mod natural cunoaște tot asemenea. Dar aceasta, propriu-zis, nu înseamnă și cunoașterea existenței lui Dumnezeu ...

La cea de a doua, se poate răspunde că, pronunțând cuvântul Dumnezeu, poți ignora că acest cuvânt desemnează ceva care nu poate fi conceput ca fiind cel mai mare. Unii ce-i drept, au crezut că Dumnezeu este un corp. Însă, chiar dacă se cade de acord să se dea cuvântului Dumnezeu același sens, adică acel ceva dincolo de care ceva mai mare nu se poate concepe, nu urmează că toți își și reprezintă existența sa ca reală și nu doar în limitele percepției inteligenței noastre. Și, deci, nu se poate concluda la existența reală, numai dacă se cade de acord asupra realității a ceva, gândit ca fiind cel mai mare ...

La cea de a treia, se cuvine spus ca existența adevărului indeterminat este evidentă prin ea însăși, dar că existența primului adevăr nu este evidentă prin ea însăși, pentru noi (*Summa Theologiae*, I, Q. 2, art. 1).

Se pare că Thoma a pus ceva insistența în respingere, mai înainte de a o face în *Summa Theologiae*, exersând în *Summa contra Gentiles*, I, 11 și în *De Veritate*, Q. X, art. 12 (*Utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse*).

Întrebarea este de ce, dacă în fiecare dintre cele cinci căi avem de a face, totuși, cu trecerea de la a fi în minte (punctul de pornire al mișcării, cauza eficientă, posibilul-necesar, treptele de existență, guvernarea lumii — finalitatea), ceea ce înseamnă că de la ordinea cogniționistă, la a fi (cu semnificație) în realitate, strict logic (în logica diferenței) ? Cu exactitate este greu de răspuns, dar presupunând numai, nu pare deloc exclus ca motivul să nu fi stat în schematica însăși a ontologismului, ci în particularizarea anselmiană, deci în punerea ei într-o modalitate anume de a face demonstrația (de altfel, Anselm însuși, parcă, îndeamnă la o asemenea explicație, dacă

Proslogion-ul trebuia să depășească argumentația particularizantă și polimorfă din *Monologion*).

În logică pură , ontologismul presupunea trecerea de la a gândi nominal (semnificația nominală) la a gândi real (cu semnificație reală) ? Anselm proceda încă particularizant, de două ori: nu numai că argumentația de tip ontologic (la rigoare, modalitatea logică de justificare a Absolutului) era restrânsă la argumentul ontologic, distinct de cel cosmologic, de cel teleologic, dar tocmai de aceea în serie cu ele, dar la existența lui Dumnezeu se ajungea pornind de la un predicat (sau nume al lui), acela al mărimii.

Apoi, tot ce se poate, argumentul mai era suspectat de a fi fost pus în logică, periculos, contradictorie, pe de o parte făcut cum va fi fost să presupună o noțiune clară și distinctă a lui Dumnezeu, iar pe de alta să recurgă la “demonstrația prin lucruri” (cf. *Summa Theologiae*, I, Q.II, art.1, supra) .

Argumentul, în schimb, era acceptat cam fără de nici o rezervă de primii franciscani. Încă Alexandru de Hales (Halensis), autorul unei imense *Summa theologia* (“mai grea decât un cal “, avea să zică, cel puțin cu maliție, Roger Bacon) lua argumentul anselmian în litera lui chiar. Nu este, ce-i drept, cazul cel mai concludent, *Summa ...* în cauză fiind mai mult o compilație. Bonaventura însă este de tot lămuritor pentru poziția franciscană, fiind el însuși teolog și metafizician de performanță, ca Anselm, ca Thoma.

“ Privește, apoi, și ascultă că este optim ceea ce este simplu, acel mai bine, adică, pe care nimeni nu-l poate gândi. Și acesta este cel ce este, astfel că nu poate fi gândit ca nefiind, pentru că acel ceva, mai bun decât orice, este și nu poate decât să fie. Și încă, nu are cum să fie gândit așa cum se cuvine decât ca întreit și unul (Sf. Anselm, *Proslogion*, C.2 și 15 ; *Contra Insipientem*, C.1 sqq.). În urmare, «binele este răspândit în sine» (Dionysie, *Ierarhia cerească*, C.4 ; *Numele divine*, C. 4,1), ceea ce înseamnă că binele suprem este absoluta conținere de sine. Difuziunea în sine nu poate fi însă în această condiție decât ca actuală și intrinsecă, substanțială și hipostatică, naturală și voluntară,

liberală și necesară, indeficientă și perfectă. Apoi nu se poate să nu admitem în binele suprem, etern, și producerea actuală și consubstanțială, și ipostazele egale în noblețe, în care El este prin modul de generare și prin acela de răsufare, principiu etern, etern coprincipiant... În sfârșit, binele n-ar avea cum să nu fie cel mai înalt, dacă realității sau intelectului i-ar lipsi” (*Itinerariul minții în Dumnezeu*, VI).

Nu peste mulți ani, Ioan Duns Scotus continuă reconstrucția franciscană în teodicee, cu subtilitate și aplicație, dar nu în succesiune anselmiană, interpretarea sa la argumentul ontologic fiind “desfigurantă” (Rousseau, 11, p. 59). De altfel, calea aleasă nu avea să fie aceea de sugestie anselmiană, a priori, ci mai curând aceea a posteriori, întrucâtva în asemănare cu opțiunea lui Thoma, încă (Gilson, 4, p. 595).

Cu un concept minor al ființei (cu același sens, ființial, și când este vorba de ceea ce este absolut în sine, dar și de lucrurile create sau de accidente), ea, prin aceasta, dă seamă de faptul de a-și fi suficientă sieși. În urmare, ființa (ca *primum ens*) este și nu poate decât să fie. Altminteri, ar trebui să fie, când ea însăși, când contrariul ei, adică neantul, ceea ce este absurd; cum ar fi primă și, prin aceasta, una, fără început și fără sfârșit, nenăscută și nepieritoare? Ea, deci, ca act pur, și una, este în condiția ilimitatului (absolutului), în aceea a perfecțiunii superlative, etc. Toate acestea decurg din presupuziția logică a univocității și tot din ea punerea în analogie cu Dumnezeu însuși ca nume de maximă concentrație. Stând pentru tot ceea ce este (prim și secund), ființa trimite la faptul de a fi al său ca întreg, în condiția temeiului și întemeiatului. În sine, ca atare, de neștiut, la ceea ce este ca întreg și temei se ajunge *a posteriori*, pornind de la ceea ce este ulterior, dar în cuprinsul ei. Peste tot și temei, totodată, *primum ens* capătă deplină verosimilitate prin numirea ca Dumnezeu, deci, fiind așa cum este, Dumnezeu este (*I Sent. dist.*, 3 qn 3, 4.10; cf. și Gilson, p.595). Prin această modalitate, Duns

Scotus se depărta întrucâtva de calea anselmiană, apăsând mai mult pe raportul ființă- cauză și lume-efect, pornind de “sus”, și pe acela efect-cauză, în demers cognitiv.

Neadmis ca atare, argumentul, nu tot asemenea și principiul, întrucât de la conceptul cauzei prime, dobândit *a posteriori*, se trece la acela al ființei, în funcție de care sunt cele ce există, căci ființa în sine presupune, ca date de nedespărțit, întemeierea și eficiența. Cum ea, întrucât este, și este în această dublă condiție, nu poate și să nu fie (să fie gândită ca nefiind), în consecință, ea este gândită și ca infinită, și deci cu primat ontologic absolut. Ceea ce este necontradictoriu în minte, mai departe, poate fi gândit ca fiind. Ireductibilul construit ne dă dreptul și garanția presupunerii, la fel, necontradictorii a sa, ca ființă întrucât este ființă.

Respins, apoi, de Nicolaus Cusanus din perspectivă apofatică, argumentul este însă reluat și înnoit de René Descartes.

5. Nu este prea sigur dacă Descartes a avut știre de *Proslogion* -ul anselmian, dar fie și indirect, nu e nici o îndoială, cunoștea “argumentul ontologic”. Acesta intrase deja în conștiința teo-metafizică medievală iar Descartes, urmând învățământul “școlii”, se instruisese cu temeinicie. Dar toate acestea pot trece simple conjecturi, adevărat că foarte probabile ! Certitudinea că se va fi aplicat cu stăruință “probei” anselmiene (poate și textului) o dă intenția de complementaritate a teodiceii sale, de îndată ce avea să construiască în limitele unei argumentații secunde, instrumentând, deci, un “argumentul ontologic secund”, pentru a zice astfel după D. Heinrich (6, p.3), ceea ce înseamnă că, în timp ce primul “pune ca fundament ideea ființei perfecte (*quo maius cogitari requit*)”, celălalt, cartezian, presupune “ideea ființei necesare” — *ens necessarium* (S. Vanni-Rovighi, 12, p.37).

Meditația a III-a (*de Deo, quod existat*): “ dacă realitatea obiectivă a uneia din ideile mele e de așa fel încât să fiu sigur că ea nu se află în mine nici în chip formal, nici

în chip eminent, și nici prin urmare că eu însumi pot fi cauza acestei idei, reiese de aci cu necesitate că eu nu mă aflu singur pe lume, ci există și un alt lucru, care e cauză a ideii aceleia. Dacă însă nu se va găsi în mine o astfel de idee, nu voi avea cu desăvârșire nici un temei să mă încredințez cu privire la existența unui lucru deosebit de mine ; căci am cântărit pe toate cât se poate de atent și n-am putut afla până acum alt temei.

Dar, dintre aceste idei ale mele, în afară de cea care mă înfățișează pe mine însumi propriilor mei ochi și cu privire la care nu încape, aci, nici o greutate, una înfățișează pe Dumnezeu, altele lucrurile corporale și neînsuflețite, unele pe îngeri, altele animalele, și, ultimele înfățișează pe alți oameni, asemănători mie.

În ce privește ideile ce înfățișează alți oameni, viețuitoare sau îngeri, îmi dau lesne seama că ele pot fi alcătuite din cele pe care le am despre mine, și, de altă parte, cele ale lucrurilor corporale sau cea a lui Dumnezeu — chiar dacă n-ar fi defel pe lume oameni în afară de mine, nici animale, nici îngeri .

În ce privește, însă, ideile lucrurilor corporale, nu se ivește nimic în ele care să fie așa fel încât să nu pară ca a putut izvorî de la mine însumi...”; "...dintre cele ce sunt limpezi și distincte în ideile lucrurilor corporale, îmi pare că pe unele le-am putut împrumuta de la ideea despre mine însumi, anume substanța, durata, numărul și toate câte sunt de același soi ; căci atunci când socot că piatra e o substanța sau că e un lucru în stare să ființeze prin sine și, la fel, că eu sunț o substanță — chiar dacă socot că eu sunt un lucru ce cugetă, iar nu unul întins, și că piatra e unul întins, iar nu unul cugetător, și că, prin urmare, e cea mai mare deosebire între un concept și altul, ele par totuși a se acoperi în ce privește substanța ; și tot așa, atunci când percep că exist în clipa de față și-mi amintesc că am existat mai înainte, precum și atunci când am gânduri felurite al căror număr îl observ, capăt ideea duratei și a numărului, idei pe care pot să le trec asupra oricăror altor lucruri. În schimb celelalte,

toate din care sunt alcătuite ideile lucrurilor corporale, anume întinderea, figura, locul și mișcarea, nu sunt de fapt cuprinse în mine în chip formal, de vreme ce eu nu sunt altceva decât un lucru ce cugetă; însă, dat fiind că ele sunt doar anumite moduri ale substanței, iar eu sunt o substanță, ele par a fi cuprinse în mine în chip eminent.

Prin urmare, rămâne doar ideea de Dumnezeu, unde trebuie cercetat dacă nu cumva se află vreun element care să nu fi putut izvorî de la mine însumi. Prin cuvântul de Dumnezeu înțeleg o anumită substanță infinită, de sine stătătoare, cât se poate de înțeleaptă, cât se poate de puternică și de care suntem creați, atât eu însumi, cât și orice altceva, dacă există orice altceva. Iar toate acestea sunt, în adevăr, de așa soi încât, cu cât le privesc mai atent, cu atât mai puțin îmi par a fi putut izvorî doar de la mine. Și astfel, după cele spuse mai sus, Dumnezeu există în chip necesar — iată încheierea de tras.

Căci, deși, de fapt, ideea de substanță se află în mine prin chiar faptul că eu sunt o substanță, nu se află totuși astfel ideea de substanță infinită, de vreme ce eu sunt mărginit, dacă nu ar izvorî dintr-o altă substanță, care să fie în adevăr nemărginită.

Și nici nu trebuie să socotesc că nu prind infinitul printr-o idee adevărată, ci doar printr-o negare a finitului, așa cum percep nemișcarea și întunecimile prin negarea mișcării și a luminii ; căci, dimpotrivă, îmi dau seama în chip hotărât că e mai multă realitate în substanța nemărginită decât într-una mărginită și că, prin urmare, percepția infinitului este, întrucâtva, anterioară în mine celei a finitului, cu alte cuvinte, percepția lui Dumnezeu e anterioară celei de mine. Într-adevăr, prin ce mijloc să înțeleg că mă îndoiesc, doresc, adică îmi lipsește ceva, precum și că nu sunt întru totul desăvârșit, dacă nu se află în mine nici o idee a vreunei ființe mai desăvârșite, prin comparație cu care să-mi cunosc cusururile ?

N-aș putea spune că ideea aceasta de Dumnezeu este falsă în chip material și că astfel poate veni de la nimic,

după cum am văzut mai înainte cu privire la ideile de cald, de frig și cele asemănătoare; căci, dimpotrivă, fiind deosebit de limpede și distinctă și închizând în sine mai multă realitate obiectivă decât o alta, nici una nu e prin ea însăși mai adevărată și în nici una nu se ivește o mai mică bănuială de falsitate. Această idee a unei ființe întru totul desăvârșite și infinite este, spun, cât se poate de adevărată; căci, deși s-ar putea închipui că o astfel de ființă nu există, nu s-ar putea închipui totuși că ideea ei nu înfățișează nimic adevărat, după cum am spus mai sus cu privire la ideea de frig. Ba încă, ea este cât se poate de limpede și distinctă; căci tot ceea ce percep limpede și distinct, anume ce e real și adevărat, ce poartă în sine o anumită desăvârșire, totul e cuprins în ea. Nu se împotrivește la așa ceva faptul că nu înțeleg infinitul sau că există în Dumnezeu nenumărate alte aspecte, pe care nici nu le prind cu mintea și poate nici măcar nu sunt în stare să le bănuiesc într-un fel oarecare ; căci e în firea infinitului ca el să fie prins cu mintea de către mine, care sunt mărginit ; și e de ajuns ca eu să înțeleg acest lucru și să socotesc că toate cele pe care le percep limpede și despre care știu că poartă în ele o anumită desăvârșire, și încă poate altele nenumărate, pe care nu le știu, se află în Dumnezeu fie în chip formal, fie în chip eminent, pentru ca ideea pe care o am despre el să fie, printre toate cele ce se întâlnesc în mine, cea mai adevărată, cea mai limpede și cea mai bine desenată.

Dar poate că sunt ceva mai mult decât îmi dau eu seama, iar toate desăvârșirile acelea pe care le atribui lui Dumnezeu ar fi în mine însumi oarecum în putere, chiar dacă nu au ieșit încă la iveală și nici nu au fost actualizate. Într-adevăr, îmi dau seama acum de faptul că, puțin câte puțin, cunoașterea mea e sporită; și nu văd ce se împotrivește ca ea să sporească tot mai mult, la infinit, nici chiar de ce, cunoașterea mea fiind astfel sporită, să nu pot căpăta, cu ajutorul ei, toate celelalte desăvârșiri ale lui Dumnezeu; nici, în sfârșit, de ce, dacă se află acum în mine

facultatea desăvârșirilor acestora, ea să nu fie de ajuns spre a produce ideea lor.

Însă nimic din cele de mai sus nu poate avea loc. Căci, mai întâi, deși e adevărat, în ce privește cunoașterea mea, că poate fi sporită treptat și că, în mine, se află în putere multe lucruri ce nu sunt încă în act - nimic dintre acestea totuși nu se referă la ideea de Dumnezeu, în care anume nu poate fi defel ceva în putere ; căci însuși faptul că e sporită treptat e cea mai sigură dovadă de nedesăvârșire. De altminteri, chiar dacă cunoașterea mea ar fi sporită neconținut, nu-mi dau mai puțin seama că ea nu va fi niciodată, prin aceasta, infinită în act, întrucât niciodată nu va ajunge acolo încât să nu fie în stare de o creștere și mai mare încă; în timp ce pe Dumnezeu îl socotesc că e într-astfel infinit în act, încât nu poate fi adăugat nimic desăvârșirii sale. Și, în sfârșit, îmi dau seama că acel a fi în chip obiectiv al unei idei nu poate fi produs din simplul a fi în chip potențial, care, la drept vorbind, nu e nimic — ci, doar din ceea ce e actual ori formal.

Și, de bună seamă, nu se află în toate acestea nimic care să nu fie vădit, prin lumina minții, celui care le cercetează cu grijă; dar fiindcă, atunci când sunt mai puțin atent și când imaginile lucrurilor sensibile îmi slăbesc ascuțimea minții, nu-mi amintesc la fel de lesne pentru ce pricină ideea unei ființe mai desăvârșite decât mine ar izvorî în chip necesar dintr-o ființă anumită care să fie cu adevărat mai desăvârșită —, am de gând să cercetez mai departe dacă pot exista eu însumi, cel care are ideea aceasta, fără ca o asemenea ființă să existe.

Dar de unde aş izvorî eu însumi ? De la mine, de bună seamă, ori de la părinți sau de la altceva mai puțin desăvârșit decât Dumnezeu ; căci nu-mi pot închipui nimic mai desăvârșit, nici măcar ceva la fel de desăvârșit ca el.

Dar, dacă aş izvorî de la mine, nu aş avea îndoieli, nu aş avea dorințe și nici nu mi-ar lipsi cel mai mic lucru ; căci mi-aș fi dat toate desăvârșirile a căror idee anumită se află în mine, și astfel aş fi Dumnezeu. Nu trebuie să-mi închipui

că, poate, cele ce-mi lipsesc sunt mai greu de dobândit decât cele ce se află în mine ; căci, dimpotrivă, e vădit că a fost cu mult mai greu ca eu, cu alte cuvinte un lucru ori o substanță cugetătoare, să izvorăsc din nimic, decât să dobândesc cunoștințele multor lucruri pe care nu le știu și care sunt doar accidente ale acestei substanțe. Și, desigur, dacă aş avea de la mine ceea ce e mai însemnat, nu mi-aş refuza pe cele ce pot fi căpătate mai lesne, și nici chiar vreunul din cele ce percep că sunt cuprinse în ideea de Dumnezeu ; căci într-adevăr nici unele nu-mi par mai greu de făcut; iar dacă vreunele ar fi mai greu de făcut, desigur mi-ar părea și mie greu — în cazul că celelalte pe care le am ar izvorî de la mine — deoarece mi-aş da seama că puterea mea se curmă în fața lor.

Și nu înlătur tăria acestor argumente dacă presupun că, poate, am fost întotdeauna așa cum sunt acum, ca și cum ar urma de aici că nu e de căutat nici un autor al existenței mele. Căci, întrucât întreg timpul vieții poate fi redus la părți nenumărate, dintre care fiecare nu atârna nicidecum de celelalte, nu reiese, din aceea că am existat cu puțin înainte, cum că trebuie să exist acum, dacă o anumită cauză nu mă creează oarecum din nou, în clipa de față, cu alte cuvinte nu mă conservă. Căci este lucru vădit, celui care își ațintește privirea asupra firii timpului, că e nevoie întru totul de aceeași putere și acțiune spre a conserva un lucru oarecare în fiecare moment al duratei, putere de care ar fi nevoie spre a-l crea din nou, dacă n-ar exista încă ; astfel încât e de asemenea vădit prin lumina minții că faptul conservării se deosebește doar prin judecata noastră de cel al creației.

Așa încât trebuie să mă întreb pe mine însumi dacă am vreo putere oarecare, datorită căreia să fiu în stare a face ca eu, cel ce sunt acum, să exist și ceva mai târziu; căci, de vreme ce nu sunt nimic altceva decât un lucru ce cugetă, sau cel puțin de vreme ce vorbesc doar despre acea parte a mea care e lucru cugetător, dacă ar exista în mine o astfel de putere, fără îndoială că aş fi conștient de ea. Dar, pe de o parte, îmi dau seama că nu am nici una, iar pe de alta cunosc

cât se poate de limpede, din aceasta chiar, că atâră de o anumită ființă, deosebită de mine.

Poate că acea ființă nu e Dumnezeu, și că eu sunt pricinuit fie de către părinți, fie de orice alte cauze mai puțin desăvârșite decât Dumnezeu. Totuși, după cum am spus mai sus, e lucru lămurit că trebuie să existe în cauză cel puțin tot atât cât se află în efect ; și astfel, deoarece sunt un lucru care cugetă și am în mine o anumită idee despre Dumnezeu, orice cauză mi-ar fi atribuită până la urmă, trebuie să se admită că și ea este un lucru cugetător și că are ideea tuturor desăvârșirilor pe care le presupun la Dumnezeu, iar cu privire la cauza în chestiune, se poate cerceta din nou dacă e de la sine sau vine de la o alta. Căci dacă e de la sine, reiese din cele spuse că ea însăși e Dumnezeu, deoarece, având puterea să ființeze prin sine, are negreșit și pe cea de a poseda în act toate desăvârșirile a căror idee o poartă în sine, cu alte cuvinte, toate pe care le concep a fi în Dumnezeu. Dacă însă vine de la o alta, se va cerceta din nou, la fel, cu privire la aceasta, dacă e prin sine ori vine de la o alta, până ce, în sfârșit, se ajunge la cauza ultimă, care va fi Dumnezeu.

Căci e îndeajuns de limpede faptul că nu poate exista aci nici un regres la infinit, mai cu seamă întrucât nu vorbesc atât despre cauza ce m-a produs odinioară, cât despre cea care mă păstrează în clipa de față.

Nu se poate închipui nici că, întâmplător, s-au potrivit în a mă crea mai multe cauze parțiale și că am primit de la una ideea uneia din desăvârșirile pe care le atribui lui Dumnezeu, de la o a doua idee alteia, astfel încât în adevăr toate acele desăvârșiri să se întâlnească undeva în univers, dar nu toate laolaltă într-un subiect anumit, care să fie Dumnezeu. Căci, dimpotrivă, unitatea, simplitatea sau nedespărțenia tuturor elementelor care se află în Dumnezeu constituie una din desăvârșirile sale de frunte despre care îmi dau seama. Iar ideea acestei unități a tuturor desăvârșirilor sale nu a putut fi sădită în mine de vreo cauză de la care să nu fi căpătat și ideile celorlalte desăvârșiri.

Cauza n-a făcut să le înțeleg drept întrunite și nedespărțite, dacă nu ar fi făcut totdeodată să știu ce anume sunt ele.

În sfârșit, în ce privește pe părinți, deși toate cele ce am socotit vreodată despre ei sunt adevărate, totuși de bună seamă nu ei mă păstrează acum, după cum nici nu m-au creat în vreun fel, în măsura în care sunt ființă cugetătoare ; ci doar au pus anumite dispoziții în materia aceea în care am socotit că exist eu — eu, adică spiritul, pe care eu singur îl accept acum drept mine. Și prin urmare nu poate fi aci nici o greutate privitoare la ei ; ci trebuie să se tragă cu necesitate încheierea că, din simplul fapt că există și că se află în mine o anumită idee a unei ființe desăvârșite, adică a lui Dumnezeu, se dovedește cât se poate de limpede faptul că și Dumnezeu există.

Rămâne doar să cercetez prin ce mijloc am primit de la Dumnezeu ideea aceasta ; căci nici n-am scos-o din simțuri, nici nu mi-a venit vreodată pe nevroite, așa cum au obiceiul să vină ideile lucrurilor sensibile, atunci când acestea se ivesc ori când par a se ivi înaintea organelor externe ale simțurilor, și nici n-a fost alcătuită de către mine, căci nu sunt defel în stare să scot ceva din ea, ori să-i adaug ; și, prin urmare, rămâne să-mi fie înăscută, așa cum mi-e înăscută și ideea de mine însumi.

Și, desigur, nu e de mirare că Dumnezeu, creându-mă pe mine, mi-a împlântat acea idee, spre a fi întocmit un semn de-al autorului întipărit operei sale ; nici chiar nu e nevoie ca semnul acela să fie ceva anumit, deosebit de operă. Ci, prin faptul că Dumnezeu m-a creat, este foarte demn de crezare cum că eu am fost plămădit într-un anumit sens după chipul și asemănarea sa, precum și că această asemănare, unde e cuprinsă ideea de Dumnezeu, e percepută de mine tot prin facultatea datorită căreia mă percep pe mine însumi: cu alte cuvinte, atunci când îmi întorc spre mine ascuțișul minții, nu înțeleg numai că sunt un lucru nedesăvârșit și care atârnă de un altul, precum și un lucru ce tinde la nesfârșit către ceva din ce în ce mai înalt și mai bun; dar înțeleg totdeodată că ființa de care atârnă nu are doar un

chip indefinit și în putere tot ce e mare în ea, ci închide totul în sine cu adevărat în chip infinit, prin urmare că e Dumnezeu. Iar întreaga tărie a argumentului stă în faptul că îmi dau seama cum că nu se poate întâmpla să ființez având natura pe care o am, anume purtând în mine ideea de Dumnezeu, dacă în adevăr n-ar exista și Dumnezeu, acel Dumnezeu, spun, a cărui idee se află în mine — adică ce are toate desăvârșirile pe care nu pot să le cuprind cu mintea, dar pot să le ating, într-un fel oarecare, cu gândirea — și nesupus nici unui soi de cusururi. De unde reiese îndeajuns că el nu poate fi înșelător, căci e vădit minții că orice viclenie și înșelăciune atârnă de un cusur oarecare.

Dar, înainte de a cerceta mai cu grijă aceasta și totdeodată de a urmări alte adevăruri ce pot fi căpătate de aci, mă gândesc a zăbovi pe loc mai multă vreme, în contemplarea Dumnezeului însuși, a cântări în mine atributele sale și a intui, admira, venera, pe cât ar putea răbda mintea mea orbită, frumusețea acestei nesfârșite lumini. Căci, după cum socotim prin credință că în simpla contemplare a măreției divine constă fericirea cea mai înaltă a celeilalte vieți, tot așa ne dăm seama, de pe acum, că putem resimți prin această contemplare, deși e cu mult mai puțin desăvârșită, cea mai înaltă desfătare de care suntem în stare în viața de față.”

În cea de a cincea meditație însă (*de essentia rerum materialum et iterum quod existat*), argumentația ia o formă aproape anselmiană sau, poate, mai exact, formularea primă, cum că Dumnezeu este ființa perfectă.

“Acum însă dacă, din simplul fapt că pot scoate din cugetarea mea ideea unui lucru oarecare, reiese că toate cele pe care le percep limpede și distinct ca aparținând lui, îi revin cu adevărat, nu se poate oare căpăta de aci și un argument prin care să se dovedească existența lui Dumnezeu? Desigur că ideea acestuia, adică a unei ființe cât se poate de desăvârșite, nu o întâlnesc mai puțin în mine decât ideea oricărei figuri sau a oricărui număr; nu-mi dau mai puțin limpede și distinct seama că naturii sale îi aparține

faptul de a exista veşnic, decât că aparţine chiar figurii sau naturii numărului a ceea ce dovedesc despre o figură sau un număr oarecare ; şi, prin urmare, deşi nu toate cele pe care le-am gândit în zilele din urmă fuseseră adevărate, existenţa lui Dumnezeu ar trebui să aibă în mine cel puţin acelaşi grad de siguranţă pe care-l avuseseră până acum adevărurile matematicii.

Totuşi, de bună seamă că la prima vedere acest lucru nu e într-un totuşi lămurit, ci seamănă cu un soi de sofisme. Căci, întrucât sunt deprins să deosebesc, în toate celelalte lucruri, existenţa de esenţă, mă încredinţez lesne că pot s-o deosebesc şi de esenţa lui Dumnezeu şi să gândesc astfel pe Dumnezeu drept nefiinţând. Totuşi, celui care priveşte mai atent lucrurile i se arată limpede că existenţa lui Dumnezeu nu poate fi deosebită de esenţa sa mai mult decât de esenţa unui triunghi mărimea celor trei unghiuri ale sale egale cu două trepte, ori ideea de munte de cea de vale; aşa încât nu e mai nepotrivit să se gândească un Dumnezeu (adică fiinţa într-un totuşi desăvârşită) căruia să-i lipsească existenţa (decă căruia să-i lipsească o desăvârşire oarecare) decât să se închipuie un munte căruia să-i lipsească valea.

Însă, dacă nici măcar nu pot gândi pe Dumnezeu decât ca existând, după cum nu pot gândi muntele fără de vale, desigur că, la fel cum nici faptul că gândind muntele cu vale nu reiese că există vreun munte pe lume, tot aşa, din faptul că gândesc pe Dumnezeu ca fiinţând nu pare a reieşi că el fiinţează: căci gândirea mea nu pune nici un fel de necesitate în lucruri; şi, la fel, cum e îngăduit să se închipuie un cal înaripat, deşi nici un cal nu are aripi, la fel, poate, sunt în stare să atribui lui Dumnezeu existenţa, deşi nu există nici un Dumnezeu.

Dar tocmai aici zace sofismul ; căci din aceea că nu pot gândi muntele fără de vale nu reiese că se află undeva un munte şi o vale, ci doar că muntele şi valea, fie că există, fie că nu, nu se pot despărţi unul de celălalt. Însă din faptul că nu pot gândi pe Dumnezeu decât ca fiinţând reiese că existenţa e nedespărţită de Dumnezeu şi, prin urmare, că el

ființează cu adevărat ; nu fiindcă gândirea mea ar săvârși aceasta sau ar impune unui lucru o necesitate anumită, ci, dimpotrivă, fiindcă necesitatea lucrului însuși, anume a existenței lui Dumnezeu fără de existență (adică ființa întru totul desăvârșită fără de cea mai înaltă desăvârșire), după cum am libertatea să închipui calul fie cu aripi, fie fără.

Și nu trebuie să se spună, aci, că este într-adevăr nevoie să presupun pe Dumnezeu ca ființând, după ce am presupus că el are toate desăvârșirile — de vreme ce existența e una dintre ele — ci, că prima presupunere nu era necesară; după cum nu e nevoie să socotesc că toate cadrilatele sunt înscrise cercului, dar, presupunând că socotesc aceasta, ar fi nevoie să afirm că rombul e înscris cercului, ceea ce totuși e în chip vădit neadevărat. Căci, deși s-ar putea să nu cad vreodată în anumite cugetări asupra lui Dumnezeu, ori de câte ori cuget, totuși, cu privire la ființa primă și cea mai înaltă și scot ideea ei ca și din comoara minții mele, e nevoie să-i atribui toate desăvârșirile, chiar dacă nu le înșir atunci pe toate și nici nu cercetez pe fiecare în parte: nevoie care ajunge pe deplin ca mai târziu, când bag de seamă că existența e o desăvârșire, să trag pe drept încheierea că ființa primă și supremă există; așa precum nu e obligatoriu să-mi închipui vreodată un triumghi, dar ori de câte ori vreau să cercetez o figură plană, având doar trei unghiuri, e obligatoriu să-i atribui acele proprietăți, de unde se trage în chip nimerit încheierea că cele trei unghiuri ale ei nu sunt mai mari decât două drepte, chiar dacă nu bag de seamă, atunci tocmai, proprietatea aceasta. Atunci când, însă, cercetez ce figuri se înscriu cercului, nu e defel nevoie să socotesc că toate cadrilatele trebuie să fie din rândul lor; ba chiar nici nu pot închipui aceasta, atâta vreme cât nu vreau să admit nimic în afară de ceea ce înțeleg limpede și distinct. Și, prin urmare, e o mare deosebire între presupuneri false, de acest soi, și ideile adevărate înnăscute mie, printre care cea dintâi și cea mai însemnată e a lui Dumnezeu. De bună seamă pricep în multe feluri că ea nu e ceva plăsmuit, atârnând de cugetarea mea, ci imaginea unei

naturi adevărate și neschimbătoare: așa, mai întâi, fiindcă nu poate fi născocit de mine nici un alt lucru, la a cărui esență să aparțină existența, în afară de Dumnezeu; apoi fiindcă nu pot prinde cu mintea doi sau mai mulți Dumnezeu de acest soi și fiindcă, presupunând că unul există acum, văd că e întru totul necesar ca el să fi existat mai înainte, de totdeauna, cât și să stăruie a exista în viitor, pe totdeauna; în sfârșit, fiindcă percep multele altele în Dumnezeu, la care nimic nu poate fi micșorat ori schimbat.

Însă, de fapt, orice mijloc de a dovedi aş folosi până la capăt, întotdeauna lucrul revine la împrejurarea că numai acelea mă conving întru totul pe care le percep limpede și distinct. Și între cele pe care le percep astfel, chiar dacă unele sunt vădite fiecăruia, altele în schimb nu sunt descoperite decât de către cei care le privesc mai de aproape și le cercetează mai cu sârg, totuși, după ce au fost dezvăluite, acestea nu sunt socotite mai puțin sigure decât primele. Așa, deși nu apare tot atât de lesne, într-un triumphi dreptunghi, faptul că patratul bazei este egal cu patratul laturilor, pe cât apare faptul că baza e subîntinsă de unghiul cel mai mare al triumphiului, proprietatea nu e totuși mai puțin crezută după ce a fost pătrunsă într-un rând. În ce privește însă pe Dumnezeu — negreșit dacă nu sunt copleșit de prejudecăți și dacă imaginile lucrurilor sensibile nu împresoară din toate părțile gândirea mea —, îl cunosc mai întâi și mai lesne decât orice ; și, într-adevăr, ce este de la sine mai lămurit decât faptul că ființa supremă există, cu alte cuvinte că Dumnezeu, la a cărui existență singur aparține esența ființează ?

Și, deși am avut nevoie de o cercetare îngrijită spre a pătrunde lucrul acesta, acum totuși nu numai că sunt la fel de sigur, cu privire la el, ca de oricare altul ce pare cât se poate de sigur, dar pe deasupra bag chiar de seamă că siguranța celorlalte lucruri atârnă într-astfel de acesta, încât fără de el nu s-ar putea ști niciodată nimic în chip desăvârșit.

Într-adevăr, deși firea mea e de așa fel încât, atâta vreme cât percep ceva în chip foarte limpede și distinct, nu

pot să nu cred că e adevărat, fiindcă totuși firea mea e în același timp de așa fel încât nu sunt în stare să-mi pironesc mintea neconținut asupra unui lucru, spre a-l pătrunde în chip limpede, și amintirea unei judecări făcute mai înainte îmi revine adesea, chiar atunci când nu mai am sub ochi pricinile pentru care am judecat că un lucru e astfel — pot să se ivească argumente noi care, dacă nu aş cunoaşte pe Dumnezeu, să mă smulgă lesne din părerea făcută și astfel să nu am niciodată cunoașterea adevărată și sigură cu privire la ceva, ci doar păreri șterse și schimbătoare. Astfel, de pildă, atunci când mintea mea cercetează natura triumphiului, pătruns fiind de principiile geometriei îmi apare în adevăr, în chip foarte sigur, că unghiurile sale sunt echivalente cu două unghiuri drepte și nu pot să nu cred că lucrul e adevărat, atâta vreme cât mă ațintesc asupra demonstrației lui; dar, de îndată ce mi-am abătut pătrunderea minții de la aceasta, oricât mi-aș mai aminti că am înțeles-o deosebit de limpede, se poate lesne întâmpla să mă îndoiesc că ea e adevărată, în cazul că într-adevăr nu am cunoaștință despre Dumnezeu. Căci pot să mă încredințez că am fost într-astfel făcut de către natură, încât să mă înșel uneori, în cele pe care socot că le pătrund cât se poate de limpede, mai ales atunci când mi-aș aminti că am socotit drept adevărate și sigure multe lucruri despre care am hotărât mai târziu, împins de alte pricini, cum că sunt neadevărate.

Însă, după ce am pătruns faptul că Dumnezeu există, întrucât am priceput totdeauna că celelalte toate atârnă de el, iar că el nu este înșelător; și întrucât am încheiat că toate cele pe care le percep limpede și distinct sunt în chip necesar adevărate — chiar dacă nu mă ațintesc mai departe asupra pricinilor pentru care am judecat că lucrul acela e adevărat, în cazul doar că-mi amintesc a-l fi înțeles limpede și distinct, nu se poate aduce nici un argument care să mă silească a mă îndoii, ci am despre acel lucru o cunoaștere adevărată și sigură. Dar nu numai despre acel lucru, ci despre toate celelalte pe care-mi amintesc a le fi demonstrat

vredată, precum despre cele geometrice și altele asemănătoare. Ce anume mi s-ar aduce împotriva acum ? Oare că sunt făcut astfel încât să mă înșel adesea ? Dar acum știu că nu mă pot înșela în cele pe care le înțeleg lămurit. Că altădată am socotit drept adevărate și sigure multe pe care mai târziu le-am observat a fi neadevărate ? Dar nu percepușem pe nici unul din ele în chip limpede și distinct, ci, neștiutor al acestui criteriu de adevăr, crezusem lucrurile întâmplător, dintr-alte pricini, pricini pe care mai târziu le-am văzut a fi mai puțin trainice. Ce să zică, prin urmare ? Oare (după cum îmi aduceam singur întâmpinarea, odată) că dorm, sau că toate cele pe care le gândesc acum nu sunt mai adevărate decât cele ce se ivesc în somn ? Dar aceasta nu aduce nici o schimbare; căci negreșit, deși dormind, dacă un lucru e limpede minții mele, el e întrutotul adevărat.

Și astfel văd pe deplin că siguranța și adevărul oricărei cunoașteri atârnă doar de cunoștința Dumnezeului adevărat, așa încât, înainte de a-l fi aflat pe el n-aș fi putut ști în chip desăvârșit nimic cu privire la vreun lucru. Acum, însă, îmi pot fi pe deplin cunoscute și sigure nenumărate lucruri, atât cu privire la Dumnezeu însuși și la celelalte obiecte intelectuale, cât și cu privire la întreaga acea natură corporală care e obiect al matematicilor pure”.

(Să se mai vadă și răspunsurile la obiecții și, mai cu deosebire *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain Disposées d'une façon géométrique* :

Definiții: VIII : “Substanța pe care o înțelegem ca ființă suverană perfectă, și în care noi nu concepem nimic ca defect sau ceva care limitează perfecțiunea se numește Dumnezeu”.

IX : “Când zicem că un atribut este conținut în natura sau în conceptul unui lucru, este ca și cum am admite că acest atribut este cu adevărat al acestui lucru ...”

Propoziții: prima: “Existența lui Dumnezeu se cunoaște prin singură considerarea naturii sale”.

Demonstrație : “A zice că un atribut oarecare este conținut în natura sau în conceptul unui lucru este ca și cum ai admite că acest atribut este cu adevărat al acestui lucru ... (prin definiția a noua). Dar existența necesară este conținută în natura sau în conceptul lui Dumnezeu, deci este adevărat că existența necesară este în Dumnezeu sau că Dumnezeu există” (Să se vadă și propozițiile a doua «existența lui Dumnezeu demonstrată prin efecte» și a treia «existența lui Dumnezeu demonstrată prin ceea ce suntem noi, întrucât avem în noi ideea că existăm»).

Spinoza îl urmează îndeaproape pe Descartes, “întreaga sa ontotheonomie naturalistă” constituind “un imens argument ontologic, rezultat în intuiția rațională a sistemului ” (Gabaude, 2, II, p.43) .

Pornind de la presupuziția carteziană (mai înapoi, scolastică, în particular, thomistă) a identității esenței și existenței în Dumnezeu, Spinoza urmează Meditația a V-a, cu apăsare în argumentație pe perfecțiune, nu însă cu eludarea necesității :

Axiome: I: “Toate câte sunt sunt sau în sine sau în altceva”.

II: “Ceea ce nu se poate concepe prin altceva trebuie să fie conceput prin sine ”.

Propoziții: XX: “Existența și esența lui Dumnezeu sunt unul și același lucru . **Demonstrație :** Dumnezeu este etern și toate atributele sale sunt eterne, adică fiecare din atributele sale exprimă existența. Deci aceleași atribute ale lui Dumnezeu care exprimă esența veșnică a lui Dumnezeu exprimă în același timp și existența veșnică a lui, adică tocmai aceea ce constituie esența lui Dumnezeu și constituie existența lui ; deci existența și esența sunt unul și același lucru. C.e.d.d.”

XI: “Dumnezeu, adică substanța alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare exprimând o esență eternă și infinită, există cu necesitate. **Demonstrație:** Dacă negi (aceasta) gândești dacă așa ceva se poate, că Dumnezeu nu

există. Așadar, esența lui nu include existența, ceea ce este absurd. Deci Dumnezeu este cu necesitate .C.e.d.d.”

XVII :“ Dumnezeu lucrează numai după legile naturii sale și neconstrâns de nimeni. *Demonstrație*: După cum am arătat (Prop. XVI), din nimic altceva decât) numai din legile naturii sale rezultă o absolută infinitate de lucruri; în Prop. XV am demonstrat că nimic nu există, nici nu poate exista, nici nu poate fi conceput fără Dumnezeu; deci nimic nu poate să existe în afara lui prin care să fie determinat sau constrâns să acționeze, și astfel Dumnezeu lucrează numai după legile naturii sale și neconstrâns de nimeni. C.e.d.d. ”.

Perfecțiunea în concept spinozist se separă însă de aceea carteziană, transcedenteistă, prin transcendentalitate, Dumnezeu fiind cel ce este, ceea ce este, întregul sau totalitatea (Gabaude II, 2, p.42, 43). Iar cum intelectul ca modificare în atributul cugetării, infinit nemijlocit, ideea de Dumnezeu este în același timp în semnificație nominală și reală. Intuiționismul elimină trecerea, care produce atâtea dificultăți lui Anselm și anselmienilor ortodocși.

Ignorând, se pare, argumentul ontologic “în forma lui primitivă”, găsindu-l nesatisfăcător, Leibniz prefera, ca punct de plecare, cel puțin, ideea carteziană (Rousseau, p.60) . Dar ca un pretext, numai, pentru o critică necesară unei mereu reluate încercări de înnoire sau, mai exact, de sporire a operaționalității argumentației ontologice. În modalitate carteziană, aceasta îi părea îndeajuns de insuficientă pentru a rămâne la ea. Către sfârșitul anului 1675 el avea să descopere “ în condiția posibilității ” cauza completării și validării argumentului ontologic cartezian respins mai înainte, între 1669 și 1671 (Gabaude, 2, III, p.143; Prenant, 10, nota 140, pp.347-348). Astfel încât, “noțiunii de perfect, Leibniz îi substituie pe aceea de Ființă prin sine sau Ființă necesară pentru a reduce argumentația analitică ” (Gabaude, 2, III, p.143; cf și Hannequin, 5, p.435) .

“*Theophil* ... nu cred că demonstrațiile cartezienilor, trase din ideea de Dumnezeu, sunt perfecte. Am mai arătat

că tot ceea ce Descartes a împrumutat de la Anselm, arhiepiscop de Canterbury, este foarte frumos și foarte ingenios, dar că mai rămâne un gol de umplut. Acest celebru arhiepiscop, care nu încapă îndoială că a fost unul dintre cei mai capabili oameni ai timpului său, se felicita, nu fără dreptate, de a fi găndit un mijloc de a proba existența lui Dumnezeu a priori, prin proprie noțiune, fără a recurge la efectele sale. Iată mai pe scurt argumentul său: Dumnezeu este cel mai mare sau (cum zice Descartes) cel mai perfect dintre cele ce sunt. Aceasta înseamnă că este o Ființă de o mărime și de o perfecțiune supreme care include toate treptele. Aceasta este noțiunea de Dumnezeu. Iată, mai departe, cum existența urmează acestei noțiuni. Este ceva mai mult a exista decât a nu exista, căci existența adaugă o treaptă la mărime sau la perfecțiune, și, cum enunța Descartes, existența este ea însăși o perfecțiune. Deci, această treaptă a mărimii și a perfecțiunii sau mai curând această perfecțiune care consistă în existență, este în Ființa supremă, în totul mare, în totul perfectă: altfel ceva i-ar lipsi, contrar definiției; prin urmare, această Ființă există. Scolasticii, excepție nefăcând nici doctorul angelic, au disprețuit acest argument, făcându-l să treacă drept un paralogism; însă i-au făcut o mare nedreptate, și Descartes, care a studiat multă vreme filosofia scolastică la colegiul iezuiților din La Flèche, a fost îndreptățit să reabiliteze argumentul. Acesta nu este un paralogism, ci o demonstrație imperfectă care presupune că ceva anume trebuie probat pentru a căpăta evidență matematică: aceasta înseamnă să presupui tacit că această idee a Ființei cea mai mare și perfectă este posibilă și nu implică nici o contradicție. Dar este un fapt că prin această remarcă se probează că, *posibil, Dumnezeu există*, este privilegiul divinității însăși. Este dreptul de a prezuma posibilitatea oricărei ființe, și mai ales a lui Dumnezeu, până la proba contrară. Astfel încât acest argument metafizic duce la o concluzie morală demonstrativă, care, urmând starea prezentă a cunoștințelor noastre, ne îndeamnă să judecăm că Dumnezeu există și să

lucrăm pe măsură. Dar ar fi de dorit, totuși, ca oameni pricepuți să desăvârșească demonstrația în rigoarea evidenței matematice. Argumentul lui Descartes, care vrea să probeze existența lui Dumnezeu pentru că ideea despre sine este în sufletul nostru... este încă mai puțin concludentă. Căci, în primul rând, acest argument are același defect ca precedentul, anume că presupune că, existând în noi o asemenea idee, urmează că Dumnezeu este posibil... În al doilea rând, argumentul nu probează îndeajuns că din ideea de Dumnezeu pe care o avem, trebuie să vină și originalul “. (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, X, 7-8) .

“Noțiunea de Dumnezeu, cea mai general admisă și cea mai semnificativă din câte avem, este exprimată destul de bine în termenii că Dumnezeu este o ființă absolut perfectă, urmările ei totuși nu sunt luate îndeajuns în considerare ; și, pentru a pătrunde mai adânc în înțelesul ei, este potrivit să observăm că există în natură multe perfecțiuni cu totul diferite, că Dumnezeu le posedă pe toate împreună, și că fiecare dintre ele îi aparține în gradul cel mai înalt” (*Dizertație metafizică*, I, în Leibniz, *Opere filozofice*, I.) .

“ Astfel, Dumnezeu singur (sau ființa necesară) are acest privilegiu de a trebui să existe, dacă este posibil. Și deoarece nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu cuprinde în sine nici o negație și, în consecință, nici o contradicție, aceasta ajunge pentru a cunoaște *a priori* că Dumnezeu există. Existența lui Dumnezeu am mai dovedit-o și prin realitatea adevărilor eterne. Am dovedit-o însă și *a posteriori*, de vreme ce există fapte contingente, iar acestea nu pot avea rațiunea lor ultimă, adică suficiență, decât în ființa necesară, care își are temeiul existenței sale în ea însăși.

46. Totuși, nu trebuie să ne închipuim, cu unii filosofi, că adevărurile eterne, depinzând de Dumnezeu, ar fi arbitrare și ar depinde de voia sa, așa cum pare să fi socotit Descartes... Lucrul acesta este adevărat numai pentru adevărurile contingente, al căror principiu este conveniența

sau alegerea a ceea ce este mai bun, în timp ce adevărurile necesare depind numai de intelectul divin, fiind obiectul său intern.

53. Fiindcă în ideile lui Dumnezeu e cuprinsă o infinitate de universuri posibile și fiindcă dintre ele nu poate exista decât unul singur, trebuie să existe o rațiune suficientă pentru alegerea lui Dumnezeu, rațiune care îl decide pentru unul mai degrabă decât pentru celălalt.

54. Iar rațiunea aceasta nu se poate găsi decât în conveniență, adică în gradele de perfecțiune pe care o conțin aceste lumi, fiecăre posibil având dreptul să pretindă la existență în măsura perfecțiunii pe care o cuprinde.

55. Și aceasta este cauza pentru care nu există universul cel mai bun — de care, în virtutea înțelepciunii sale, Dumnezeu ia cunoștință, — pe care, datorită bunătății sale, el îl alege și pe care, prin puterea sa, îl produce” (*Monadologia*, în *op.cit.* , supra) .

La rândul său, și Kant, ca Leibniz și Wolff, identifica în argumentul ontologic tot o explicație prin concepte .

“Dacă există ceva, orice, trebuie admis și că există ceva în mod necesar. Căci contingentul nu există decât sub condiția altui lucru, ca fiind cauza lui, și acesteia i se aplică mai departe același raționament, până se ajunge la o cauză care nu este contingentă, și tocmai de aceea există fără condiție în mod necesar. Acesta este argumentul pe care își bazează rațiunea înaintarea ei spre ființa originară.

Dar rațiunea caută conceptul unei ființe care să fie apt pentru o astfel de calitate eminentă a existenței, cum este necesitatea necondiționată, nu atât pentru a conchide a priori de la conceptul acesteia la existență (căci, dacă ar cuteza să procedeze astfel, n-ar trebui să cerceteze în genere decât printre simple concepte și n-ar avea nevoie să pună la bază o existență dată), ci numai pentru a găsi printre toate conceptele lucrurilor posibile pe acela care nu are în sine nimic contrar necesității absolute. Că totuși ceva trebuie să existe absolut necesar este considerat ca stabilit prin primul raționament. Dar dacă ea poate înlătura tot ceea ce nu se

împacă cu această necesitate, afară de un singur lucru, acest lucru este ființa absolut necesară, indiferent dacă putem înțelege sau nu necesitatea ei, adică dacă o putem deriva numai din conceptul ei.

Dar lucrul, al cărui concept cuprinde în sine răspunsul la orice întrebare, lucrul care nu este deficient în nici un caz și din nici un punct de vedere și care este suficient pretutindeni în calitate de condiție, pare să fie, tocmai de aceea, ființa care se potrivește cu necesitate absolută; căci, posedând în sine toate condițiile pentru tot ce este posibil, acest lucru însuși nu are nevoie de nici o condiție, ba nu este nici măcar capabil de ea, prin urmare, cel puțin într-un caz satisface conceptul de necesitate necondiționată; în aceasta nu-l poate egala nici un alt concept care, fiind deficient și având nevoie de completare, nu indică un astfel de caracter de independență față de toate condițiile următoare. Este adevărat că de aici nu se poate conchide sigur că ceea ce nu cuprinde în sine condiția supremă și completă în toate privințele trebuie să fie condiționat în ce privește existența lui; dar îi lipsește totuși singurul indiciu de existență necondiționată care face rațiunea în stare să recunoască, printr-un concept a priori, vreo ființă ca necondiționată.

Conceptul unei ființe dotate cu realitate supremă s-ar potrivi deci cel mai bine, dintre toate conceptele lucrurilor posibile, cu conceptul unei ființe necondiționat necesare, și chiar dacă nu-l satisface pe deplin, totuși nu avem nici o alegere, ci ne vedem constrânși să ne ținem de el, fiindcă nu putem arunca în vânt existența unei ființe necesare ; dar dacă o admitem, nu putem totuși găsi nimic în întreg câmpul posibilității care ar putea pretinde cu temei o astfel de prerogativă în existență.

Așa este deci mersul firesc al rațiunii omenești. Mai întâi ea se convinge de existența unei oarecare ființe necesare. În ea, rațiunea recunoaște o existență necondiționată. Apoi ea caută conceptul a ceea ce este independent de orice condiție și îl găsește în ceea ce în sine este condiția suficientă pentru orice altceva, adică în ceea ce

conține toată realitatea. Dar totul fără limite este unitate absolută și implică conceptul unei ființe unice, anume al ființei supreme; și rațiunea conchide astfel că ființa supremă, ca principiu originar al tuturor lucrurilor, există absolut necesar.

Acestui concept nu i se poate contesta o anumită temeinicie când, după ce s-a admis existența unei oarecare ființe necesare și s-a convenit că trebuie să-i dăm adeziunea, este vorba de decizii, anume unde vrem să o plasăm ; căci atunci nu putem alege mai potrivit sau mai curând nu avem nici un fel de alegere, ci suntem constrânși să ne dăm votul pentru unitatea absolută a realității complete, ca izvor originar al posibilității. Dar dacă nimic nu ne împinge să ne decidem și preferăm să lăsăm la o parte toată această chestiune până în momentul în care am fi constrânși, prin toată greutatea argumentelor, să ne dăm adeziunea, adică atunci când se pune chestiunea numai de a aprecia cât cunoaștem din această problemă și cât ne măgulim numai că știm, atunci raționamentul de mai sus nu apare nici pe departe într-o formă atât de avantajoasă, și are nevoie de îngăduință pentru a suplini lipsa titlurilor lui legitime.

În adevăr, dacă admitem totul așa cum ni se prezintă aici, anume că, mai întâi, de la oricare existență dată (eventual chiar și numai de la a mea proprie) se conchide legitim existența unei ființe necondiționat necesare; în al doilea rând, că eu trebuie să consider ca absolut necondiționată o ființă care conține toată realitatea, deci și toată condiția, prin urmare este găsit astfel conceptul unui lucru care este propriu pentru necesitatea absolută; de aici nu se poate totuși conchide că conceptul unei ființe limitate, care nu are realitate supremă, contrazice, din această cauză, necesitatea absolută. Căci, deși în conceptul ei nu întâlnesc necondiționatul, care implică totalitatea condițiilor, de aici totuși nu urmează că existența ei trebuie să fie, de aceea, condiționată; așa cum într-un silogism ipotetic nu pot spune: acolo unde nu există o anumită condiție (anume, aici, a totalității după concepte), nu există nici condiționatul.

Dimpotrivă, ne rămâne îngăduit să considerăm și pe toate celelalte ființe limitate ca necondiționat necesare, deși nu putem conchide necesitatea lor din conceptul general pe care îl avem despre ele. Dar în modul acesta, acest argument nu ne-ar fi procurat nici cel mai neînsemnat concept despre însușirile unei ființe necesare și n-ar fi dus niciodată la ceva.

Acest argument păstrează totuși o anumită importanță și un prestigiu care nu pot fi răpite imediat, din cauza acestei insuficiențe obiective. Căci presupuneți că exista obligații care în Ideea rațiunii ar fi absolut juste, dar fără nici o realitate în aplicarea lor la noi înșine. adică fără mobile, dacă n-ar fi presupusă o ființă suprema, care să poată da legilor practice eficiență și greutate : atunci am avea și o obligație de a urma conceptele care, chiar dacă n-ar putea fi obiectiv suficiente, sunt totuși decisive după criteriul rațiunii noastre și în comparație cu care noi nu cunoaștem nimic mai bun și mai convingător. Datoria de a alege ar scoate din echilibru, printr-un adaos practic, nehotărârea speculației, ba rațiunea n-ar găsi o justificare nici chiar în fața ei însăși, ca judecătorul cel mai indulgent, dacă din mobile presante, deși neavând decât o cunoaștere deficientă, n-ar fi urmat aceste principii ale judecății ei, mai presus de care noi totuși cel puțin nu cunoaștem altele mai bune.

Acest argument, deși este de fapt transcendentă, fiindcă se bazează pe insuficiența intrinsecă a contingentului, este totuși atât de simplu și de natural, încât corespunde celui mai comun simț omenesc, de îndată ce îi este prezentat. Vedem lucrurile schimbându-se, născându-se și pierind; ele, sau cel puțin starea lor, trebuie să aibă deci o cauză. Dar despre orice cauză, care poate fi dată vreodată în experiență, se poate pune iarăși aceeași întrebare; unde oare să punem cauza? itatea supremă mai just decât acolo unde se află și cauzalitatea cea mai înaltă, adică în acea ființă care conține în sine originar rațiunea suficientă pentru orice efect posibil și al cărei concept se realizează foarte ușor prin trăsătura unică a unei perfecțiuni atotcuprinzătoare. Noi considerăm apoi această cauză supremă ca absolut necesară, deoarece

apoi această cauză supremă ca absolut necesară, deoarece găsim că este absolut necesar să ne urcăm până la ea și nu avem nici un motiv să mergem mai departe, dincolo de ea. De aceea vedem la toate popoarele cum, prin cel mai orb politeism, sclipesc totuși câteva scântei de monoteism, la care n-a dus reflectarea și speculația adâncă, ci numai un mers natural, devenit încetul cu încetul clar, al intelectului comun.

Prin rațiunea speculativă nu sunt posibile decât trei moduri de a demonstra existența lui Dumnezeu . Toate căile care s-au deschis în acest scop pleacă sau de la experiența determinată și de la natura particulară a lumii noastre sensibile, cunoscute prin experiență, și urcă de la ea, după legile cauzalității, până la cauza supremă dinafara lumii, sau ele nu iau ca punct de plecare empiric decât o experiență nedeterminată, adică o existență oarecare, sau, în sfârșit, ele fac abstracție de orice experiență și conchid complet a priori, din simple concepte, existența unei cauze supreme. Prima dovadă este dovada fizico-teologică, a doua - dovada cosmologică, a treia - dovada ontologică. Nu există mai multe și nici nu pot exista.

Voi arăta că rațiunea realizează tot atât de puțin pe o cale (cea empirică) ca și pe cealaltă (cea transcendentă) și că în zadar își întinde aripile spre a depăși lumea sensibilă prin simpla putere a speculației. Dar în ceea ce privește ordinea în care aceste moduri de dovedire trebuie prezentate examinării, ea va fi exact inversă celei pe care o urmează rațiunea care se extinde treptat, și în care le-am prezentat și noi mai întâi. În adevăr, se va vedea că, deși experiența dă primul prilej, totuși numai conceptul transcendent călăuzește rațiunea în această năzuință a ei și îi fixează ținta pe care și-a propus-o în toate încercările de acest fel. Voi începe deci cu examinarea dovezii transcendente și după aceea voi vedea ce poate face adaosul empiricului pentru sporirea puterii ei demonstrative.

Despre posibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu

Din cele spuse până acum se vede lesne că conceptul unei ființe absolut necesare este un concept pur al rațiunii, adică o simplă Idee, a cărei realitate obiectivă nu e nici pe departe dovedită prin faptul că rațiunea are nevoie de ea, și care nici nu face decât să ne indice o anumită totalitate inaccesibilă și servește propriu-zis mai mult pentru a limita intelectul decât a-l extinde asupra unor obiecte noi. Dar aici e un lucru ciudat și paradoxal : că raționamentul prin care conchidem de la o existență dată în genere o existență oarecare absolut necesară pare a fi presant și just, și totuși avem cu totul contra noastră toate condițiile intelectului de a-și făuri un concept despre o atare necesitate.

În toate timpurile s-a vorbit despre ființa absolut necesară, și s-a depus trudă nu atât pentru a înțelege dacă și cum poate fi chiar și numai gândit un lucru de felul acesta, cât mai curând pentru a-i dovedi existența. O definiție nominală a acestui concept este, desigur, foarte ușoară, spunând că el este ceva a cărui non-existență este imposibilă; dar cu aceasta nu devenim cu nimic mai cunoscători în privința condițiilor care fac imposibil a considera non-existența unui lucru ca absolut inconceptibilă; aceste condiții fiind propriu-zis ceea ce voim să cunoaștem — anume dacă prin acest concept gândim în general ceva sau nu gândim nimic. Căci a îndepărta, prin cuvântul necondiționat, toate condițiile de care are nevoie totdeauna intelectul pentru a considera ceva ca necesar, nu mă face nici pe departe să înțeleg dacă prin acest concept al necondiționat-necesarului mai gândesc ceva sau poate nu gândesc nimic.

Ba mai mult: s-a mai crezut că acest concept riscat la simplă întâmplare, devenit apoi foarte familiar, poate fi explicat printr-o mulțime de exemple, astfel încât toată cercetarea ulterioară cu privire la intangibilitatea lui a părut

cu totul inutilă. Orice judecată a geometriei, de exemplu că un triunghi are trei unghiuri, este absolut necesară ; și astfel s-a vorbit despre un obiect care se află cu totul în afara sferei intelectului nostru, ca și cum am înțelege foarte bine ce vrem să spunem cu conceptul despre acest obiect.

Toate exemplele date sunt luate, fără excepție, numai din judecăți, iar nu din lucruri și din existența lor. Dar necesitatea necondiționată a judecăților nu este o necesitate absolută a lucrurilor. Căci necesitatea absolută a judecății nu este decât o necesitate condiționată a lucrului sau a predicatului în judecată. Judecata precedentă nu afirma că trei unghiuri sunt absolut necesare, ci că, dacă este dată condiția că un triunghi există (este dat), atunci în mod necesar există (în el) și trei unghiuri. Cu toate acestea, necesitatea logică a dovedit o atât de mare putere de iluzie, încât după ce ne-am format despre un lucru un concept a priori astfel încât, după părerea noastră, existența să fie cuprinsă în sfera lui, de aici s-a crezut că se poate conchide cu certitudine că, deoarece existența este atribuită în mod necesar obiectului acestui concept, adică în condiția că eu pun acest lucru ca dat (ca existând), atunci și existența lui este pusă în mod necesar (după regula identității) și că, în consecință, această ființă este ea însăși absolut necesară, fiindcă existența ei este gândită în același timp într-un concept arbitrar admis și cu condiția ca eu să pun obiectul lui.

Dacă într-o judecată identică suprim predicatul și păstrez subiectul, rezultă o contradicție, și de aceea zic: predicatul convine subiectului în mod necesar. Dar dacă suprim subiectul împreună cu predicatul, nu rezultă nici o contradicție, căci nu mai există nimic care să poată fi contrazis. A pune un triunghi și a-i suprima totuși cele trei unghiuri este contradictoriu; dar a suprima triunghiul împreună cu cele trei unghiuri ale lui nu este nici o contradicție. Exact la fel stau lucrurile și cu conceptul despre o ființă absolut necesară. Dacă suprimați existența ei, atunci suprimați lucrul însuși cu toate predicatele lui; de

unde să vină atunci contradicția ? Extern, nu există nimic cu care să vină în contradicție, căci lucrul nu trebuie să fie necesar extern; nici intern nu există nimic, căci prin suprimarea lucrului însuși ați suprimat totodată tot ce este intern. Dumnezeu este atotputernic; aceasta este o judecată necesară. Atotputernicia sa nu poate fi suprimată, dacă puneți o divinitate, adică o ființă infinită, al cărei concept este identic cu ea. Dar, dacă spuneți : Dumnezeu nu există, atunci nu este dată nici atotputernicia, nici vreun altul din predicatele lui ; căci ele sunt toate suprimate o dată cu subiectul, și în această idee nu se arată nici cea mai mică contradicție.

Ați văzut deci că dacă suprim predicatul unei judecăți împreună cu subiectul, nu poate rezulta niciodată o contradicție internă, oricare ar fi predicatul. Acum nu vă mai rămâne altă perspectivă decât aceea de a spune: există subiecte care nu pot fi deloc suprimate, care deci trebuie să rămână. Dar aceasta e ca și cum ai spune: există subiecte absolut necesare; o supoziție de a cărei legitimitate eu m-am îndoit și a cărei posibilitate voi vreți să mi-o dovediți. Căci nu-mi pot face nici cel mai neînsemnat concept despre un lucru care, în cazul că ar fi suprimat împreună cu toate predicatele lui, ar mai rămâne o contradicție; iar fără contradicție, eu nu am, prin simple concepte pure a priori, nici un criteriu al imposibilității .

Împotriva tuturor acestor raționamente generale (de la care nu se poate sustrage nici un om) voi mă provocați printr-un caz pe care îl prezentați ca o dovadă de fapt : că există totuși un concept și anume numai acest singur concept, fiindcă non-existența sau suprimarea obiectului ei este în sine contradictorie și că acesta este conceptul ființei infinit reale. Această ființă, spuneți voi, are toată realitatea și voi sunteți îndreptățiți să admiteți ca posibilă o astfel de ființă, ceea ce consimt deocamdată, deși un concept care nu se contrazice nu dovedește nici pe departe posibilitatea obiectului. Însă în realitatea totală este cuprinsă și existența, deci existența este inclusă în conceptul de posibil. Iar dacă

acest lucru este suprimat, este suprimată și posibilitatea internă a lucrului, ceea ce este contradictoriu.

Răspund: voi ați și comis o contradicție când ați strecurat, în conceptul unui lucru pe care voi ați voit să-l gândiți numai în ce privește posibilitatea lui, conceptul existenței lui, indiferent sub ce nume ascuns. Dacă vă îngăduim acest lucru, voi ați câștigat în aparență jocul, dar în realitate n-ați spus nimic; căci voi ați comis o simplă tautologie. Vă întreb: este oare judecata lucrul cutare sau cutare (pe care vi-l admit ca posibil, oricare ar fi el), există, este, zic, această judecată analitică sau sintetică ? Dacă e analitică, atunci prin existența lucrului voi nu adăugați nimic la ideea voastră despre lucru ; dar, în acest caz, sau ideea care este în voi ar trebui să fie lucrul însuși, sau voi ați presupus o existență ca aparținând posibilității și atunci existența este, așa-zicând, conchisă din posibilitatea internă, ceea ce nu e decât o nenorocită tautologie. Cuvânt, realitate, care sunt altfel în conceptul lucrului decât existența în conceptul predicatului, nu rezolvă chestiunea. Căci chiar dacă numiți realitate tot ceea ce puneți (fără a determina ceea ce puneți), ați pus și ați acceptat ca real lucrul cu toate predicatele lui în conceptul subiectului, iar din predicat voi îl repetați numai. Dacă, dimpotrivă, mărturișiți, așa cum pe drept trebuie să mărturisească orice om inteligent, că orice judecată existențială este sintetică, cum vreți atunci să afirmați că predicatul existenței nu poate fi suprimat fără contradicție ? Căci acest privilegiu nu aparține propriu-zis decât judecăților analitice, al căror caracter se întemeiază tocmai pe aceasta.

Aș putea spera, desigur, să nimicesc această arguție speculativă, fără multe ocoluri, printr-o determinare exactă a conceptului de existență, dacă n-aș fi găsit că iluzia izvorâtă din confundarea unui predicat logic cu unul real (adică a determinării unui lucru) refuză aproape orice lămurire. Ca predicat logic poate servi tot ce vrei, chiar și subiectul poate deveni propriul lui predicat; căci logica face abstracție de orice conținut. Dar determinarea este un predicat care se

adaugă la conceptul subiectului și îl sporește. Ea nu trebuie deci să fie deja conținută în el.

A fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai poziția unui lucru sau a unor anumite determinări în sine. În folosirea logică, acest verb este numai copula unei judecăți. Judecata: Dumnezeu este atotputernic conține două concepte, care își au obiectele lor: Dumnezeu și atotputernicia; micul cuvânt este nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce pune predicatul în relație cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele lui (dintre care face parte și atotputernicia) și zic: Dumnezeu este sau este un Dumnezeu, eu nu adaug un nou predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatele lui, și anume obiectul, în relație cu conceptul meu. Ambele trebuie să conțină exact același lucru, și de aceea la conceptul care exprimă numai posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult, prin faptul că eu gândesc obiectul lui ca absolut dat (prin expresia: el este). Și astfel realul nu conține nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili. Căci, cum talerii posibili exprimă conceptul, iar talerii reali obiectul și poziția lui în sine, în cazul în care obiectul ar conține mai mult decât conceptul, conceptul meu n-ar exprima întregul obiect și deci nici n-ar fi conceptul lui adecvat. Dar la averea mea, o sută de taleri reali înseamnă mai mult decât simplul concept despre o sută de taleri (adică a posibilității lor). Căci obiectul din realitate nu este conținut analitic numai în conceptul meu, ci se adaugă sintetic la conceptul meu (care este o determinare a stării mele), fără ca prin această existență dinafara conceptului meu acești o sută de taleri gândiți să fie câtuși de puțin înmulțiți.

Când gândesc deci un lucru, oricare și oricâte ar fi predicatele (chiar în determinarea completă), nu se adaugă nimic lucrului prin faptul că adaug: acest lucru este. Căci altfel n-ar exista același lucru, ci mai mult decât gândisem

în concept, și n-aș putea spune că există tocmai obiectul conceptului meu. Și chiar dacă gândesc într-un lucru întreaga realitate afară de una singură, prin faptul că spun că există un astfel de lucru deficient, nu i se adaugă realitatea care îi lipsește ; ci el există chiar cu aceeași lipsă pe care o avea când l-am gândit, căci altfel ar exista altceva decât am gândit. Dar dacă gândesc o ființă ca realitate supremă (fără lipsuri), rămâne mereu întrebarea dacă ea există sau nu. Căci deși conceptului meu nu-i lipsește nimic din conținutul real posibil al unui lucru în genere, totuși mai lipsește ceva raportului cu întreaga stare a gândirii mele, anume că cunoașterea acelui obiect e posibilă și a posteriori. Și aici se arată și cauza dificultății care are loc în acest punct. Dacă ar fi vorba de un obiect al simțurilor, n-aș putea confunda existența lucrului cu simplul concept al lucrului. Căci, prin concept, obiectul este gândit numai în acord cu condițiile generale ale unei cunoașteri empirice posibile în genere, pe când prin existență el este gândit ca fiind conținut în contextul întregii experiențe; dacă, deci, prin legătura cu conținutul întregii experiențe conceptul despre obiect nu este sporit câtuși de puțin, gândirea noastră capătă prin el o percepție posibilă în plus. Dacă vrem, dimpotrivă, să gândim existența numai prin categoria pură, nu e de mirare că nu putem indica nici un criteriu pentru a o distinge de simpla posibilitate.

Oricare ar fi deci conținutul și sfera conceptului nostru despre un obiect, totuși noi trebuie să ieșim din el pentru a-i atribui existența. La obiectele simțurilor se realizează aceasta prin legătura cu vreuna din percepțiile mele după legi empirice, dar pentru obiectele gândirii pure nu există absolut nici un mijloc de a cunoaște existența lor, deoarece ea ar trebui cunoscută complet a priori ; însă conștiința noastră despre orice existență (fie nemijlocit prin percepție, fie prin raționamente care leagă ceva cu percepția) aparține cu totul unității experienței; și o existență în afara acestui câmp nu poate fi declarată, desigur, în mod absolut ca

imposibilă, ea însăși este o supoziție pe care nu o putem justifica prin nimic.

Conceptul unei ființe supreme este în unele privințe o Idee foarte utilă; dar tocmai fiindcă este numai Idee, ea este, prin ea singură, cu totul incapabilă să extindă cunoașterea noastră cu privire la ceea ce există. Ea nu este în stare nici măcar atât: să ne învețe ceva în plus în privința posibilității. Caracterul analitic al posibilității, care constă în aceea că simple poziții (realități) nu provoacă contradicții, nu i se poate, desigur, contesta; dar cum legarea tuturor însușirilor reale într-un lucru este o sinteză, despre posibilitatea căreia nu putem judeca a priori, fiindcă nouă nu ne sunt date realitățile în mod specific și chiar dacă s-ar întâmpla acest lucru, n-ar avea loc nici o judecată, caracterul posibilității cunoștințelor sintetice trebuind să fie căutat totdeauna numai în experiență, căreia însă nu-i poate aparține obiectul unei Idei; astfel, vestitul Leibniz n-a realizat nici pe departe ceea ce își închipuia el, măgulindu-se, anume să cunoască a priori posibilitatea unei ființe ideale atât de sublime.

Dovada ontologică (cartesiană) deci, atât de celebră, care caută să demonstreze, din concepte, existența unei ființe supreme, înseamnă cheltuială zadarnică de străduință și muncă ; iar din simple Idei un om s-ar îmbogăți tot atât de puțin în cunoștințe ca un negustor în averea lui, care, voină să-și amelioreze situația, ar adăuga câteva zerouri în registrul lui de casă ”.

Dar, zice Hegel, în replică, “aici examinează Kant demonstrarea existenței lui Dumnezeu și se întreabă dacă acestui ideal i se poate conferi realitate. Argumentul ontologic pleacă de la conceptul absolut și concludă de la concept la ființă ; se face trecere la ființă. Astfel, la Anselm, la Descartes, la Spinoza, toți admit unitatea ființei cu gândirea. Kant însă spune: acestui ideal al rațiunii i se poate tot atât de puțin conferi realitate ; nu există trecere de la concept la ființă, din concept nu poate fi dedusă ființa. «Ființa nu este predicat real», cum e un alt predicat, un concept despre ceva oarecare, care i s-ar putea adăuga la

conceptul unui lucru. O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili; ei sunt același conținut, adică același concept — sunt și ei o sută. Una este conceptul (reprezentarea), alta este obiectul. Ființa nu este o nouă determinație a conceptului care s-ar adăuga (la altele), astfel conceptul meu despre o sută de taleri reali ar conține altceva decât conțin o sută de taleri reali... Așadar, din concept nu se poate concluda ființa, deoarece ființa nu rezidă în concept, ci se adaugă la concept... Immanuel Kant nu ajunge să înțeleagă tocmai amintita sinteză a conceptului cu ființa sau existența, anume să o afirme ca concept. Existența rămâne pentru el absolut altceva decât conceptul. Conținutul este același în existent și în concept. Cum ființa nu rezidă în concept, încercarea de a deriva din acesta este zadarnică.

Fără îndoială, determinația «ființă» nu rezidă în chip pozitiv în concept; conceptul este altceva decât obiectivitate, realitate. Acel «altceva» nu rezidă gata în el; și dacă ne oprim în concept, ne oprim la ființă ca la acel «altceva» al conceptului. Avem reprezentarea și în ființă este păstrată ferm separarea celor două. Faptul că o sută de taleri posibili și imaginați sunt altceva decât o sută de taleri reali este un gând atât de popular încât nimic nu a găsit o primire mai bună decât aserțiunea că din concept nu se poate trece la ființă : când îmi imaginez o sută de taleri, nu-i am încă. Tot atât de popular se poate spune : trebuie să lăsăm la o parte închipuirea.

a) Aceasta este o simplă reprezentare, adică ceea ce e numai imaginar este neadevărat.

b) Fără îndoială, reprezentarea nu face nimic dacă mă cramponez cu încăpățănare de ea; pot să-mi imaginez orice doresc, aceasta nu înseamnă că ceea ce-mi imaginez și există. Ceea ce importă e numai ce îmi reprezintă. Dacă gândesc sau înțeleg subiectul și ființa, atunci ele trec una într-alta. Descartes afirmă explicit acea unitate numai în ce privește conceptul de Dumnezeu (tocmai acesta este Dumnezeu) și nu vorbește de nici o sută de taleri ; aceștia nu

sunt o existență care să aibă în ea conceptul. Tocmai acea opoziție se suprimă pe sine în chip absolut, adică finitul piere . Acesta are valoare numai în filosofia finitului. Gândirea, conceptul implică cu necesitate nerămânerea la subiectiv, ci suprimarea acestui obiectiv care se înfățișează ca obiectiv. Când existența nu este înțeleasă, ea este ceea ce ține de percepția sensibilă, lipsită de concept... O astfel de existență nu posedă, se înțelege, absolutul, esența ;sau, o astfel de existență nu este adevărată, ea nu este decât momentul care dispare. Această împletire goală de paie, fără grăunțe, a logicii obișnuite se numește filosofare ...

Determinația la care se oprește Kant este aceea că din concept nu poate fi scoasă ființa. Urmarea este că rațiunea este aceea care are gândurile infinitului, nedeterminatului, însă de ideea lor este separată determinația în general, și, mai precis, determinația care se numește ființă..." (*Prelegeri de istoria filosofiei*, II, pp. 609-612) .

Ce-i drept, "argumentul lui Anselm are neajunsul de a fi elaborat potrivit modului formal logic. Privit mai de aproape, el conține următoarele: gândim ceva, avem un gând: gândul este pe de o parte subiectiv, dar conținutul gândului este ceea ce e absolut general; acesta există mai întâi ca gând, deosebit de el este ființa. Când gândim astfel ceva, când îl gândim pe Dumnezeu (conținutul este indiferent) putem avea cazul ca conținutul să nu existe; drept ceva ce este tot ce e mai desăvârșit considerăm ceea ce e în gând și totodată și există. Dumnezeu este tot ceea ce e mai perfect, dacă el n-ar fi desăvârșit, el n-ar avea și determinația ființei și ar fi simplu gând; prin urmare, trebuie să-i atribuim lui Dumnezeu determinația ființei. Gândirea și ființa sunt opuse, acest lucru se spune ; iar noi admitem că adevărat este ceea ce nu e numai gândire, ci și există. Dar gândirea aici noi nu trebuie să o considerăm ca pe ceva ce este numai subiectiv ; gând înseamnă gândul absolut, gândul pur.

Elementul formal, logic, pentru care a și atacat și repudiat argumentul lui Anselm, repudiare reluată după

Kant de întreaga lume, constă în faptul că presuposiția acestuia despre unitatea ființei și a gândirii este cea mai desăvârșită. Conceptul, adevărata demonstrație, cerea ca înaintarea să nu se efectueze după modul propriu intelectului, ci să arate din însăși natura gândirii că, luată în sine, ea se neagă pe sine însăși, că în ea rezidă determinația ființei însăși, adică să se arate că gândirea se determină pe sine însăși drept ființă... Acest conținut adevărat, unitatea ființei și gândirii este conținutul veritabil pe care l-a avut Anselm în vedere, dar l-a avut înaintea sa în formă proprie intelectului “ (*Ibidem*, p.269). “ Argumentul lui Anselm se deosebește de ceea ce găsim la antici. Anume, aceștia spuneau că Dumnezeu, gândul absolut, este obiectiv, există; deoarece, dat fiind că lucrurile lumii sunt accidentale, nu ele sunt ceea ce e adevărat în sine și pentru sine, ci adevărul în sine și pentru sine este infinitul. Mai târziu, dimpotrivă, la Anselm, cu care începe mișcarea opusă, își face loc opoziția dintre gândul însuși și ființă, opoziție extrem infinită. Această abstracție pură, ajunsă la conștiință abia în creștinism, această ruptură, ca atare, a fost fixată de evul mediu, care s-a oprit la ea... Argumentul lui Anselm derivă din conceptul că Dumnezeu este esența universală a esențelor... Conținutul raționamentului este acesta: «Altceva este să afirmi că un lucru oarecare este în intelect și altceva este să-ți dai seama că el există. Și un ignorant va fi convins că este în gând ceva mai mare decât care nu poate fi gândit altceva » ; că intelectul posedă în sine o reprezentare care este reprezentarea supremă. «Acea ce e astfel încât ceva mai mare nu poate fi gândit nu poate exista numai ca ceva gândit», acest ceva nu posedă mărimea supremă; «prin urmare, el poate fi luat și ca existent; adică mai mare » decât ceea ce este numai gândit. «Dacă aceea ce e atât de mare încât ceva mai mare nu poate fi gândit, ar fi numai în intelect, atunci aceea decât care nu poate fi gândit ceva mai mare ar fi ceva decât care poate fi gândit ceva mai mare . Ceea ce este atât de mare încât ceva mai mare nu poate fi gândit există atât în intelect, cât și în realitate»;

reprezentarea cea mai înaltă nu poate fi numai în intelect, ei îi aparține cu necesitate și existența. Acest lucru este absolut just ; numai că nu este arătată și trecerea, faptul că intelectul subiectiv se suprimă pe sine însuși. Astfel reiese că ființa este în mod superficial subsumată universalului realității și deci că ființa intră în opoziție cu conceptul. Dar tocmai acest lucru interesează, adică tocmai acest lucru ridică problema ..." (*Ibid.*, pp.266-268).

Prin criticism unul, prin reinstituire altul, Kant și Hegel încheie o istorie; dincolo de ei, argumentul ontologic, în sugestie încă leibniziană, trece într-o problemă de logică, pârând a-și fi istovit virtuțile teologice și metafizice sau, mai degrabă, trecându-și-le într-un necesar orizont de așteptare. Relansarea, cândva, după traversarea ținutului auster, dar atât de necesar, al logicii, tot ce se poate să fie tot atât de spectaculoasă precum i-a fost itinerariul, secole de-a rândul.

GH. VLĂDUȚESCU

BIBLIOGRAFIE

- A. Aristotel, *Metafizica*, tr. rom. de Șt. Bezdechi, Editura Academiei, 1965; tr. fr. de J. Tricot, Paris, Jean Vrin, 1956.
- Aristotel, *Fizica*, tr. rom. de N.I. Barbu, Editura Științifică, 1966.
- Parmenide, *Fragmente* în traducerea lui D.M. Pippidi, în *Filosofia greacă până la Platon*, I, 2, Editura Științifică, 1979.
- Sextus Empiricus, *Contra învățaților (Adv. math.)*, IX, 88 după *Les stoïciens, textes* par J. Brun, Paris, P.U.F., 1957; *Schife pyrrhoniene*, în *Scrieri filosofice* I, tr. rom. de Aram M. Frenkian, Editura Academiei, 1965.
- *
- Augustin, *Confesiuni*, tr. rom. de N.I. Barbu, Editura Institutului Biblic, 1985.
- Clement din Alexandria, *Stromate*, tr. rom. de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic, 1982.
- Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, tr. rom. de Pr. D. Fecioru, Izvoarele Ortodoxiei, 1938.
- Sf. Justin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Tryphon*, în *Apologeți de limbă greacă*, tr. rom. de Olimp Căciulă, Editura Institutului Biblic, 1980.
- Origen, *Despre principii*, tr. rom. de Teodor Bodogac, Editura Institutului Biblic, 1982.
- Ps. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, tr. rom. de Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschy, Iași, Institutul European, 1993.
- Thoma d'Aquino, *Summa Theologiae*.
- *
- Descartes, *Meditații metafizice*, tr. rom. de C. Noica, Humanitas, 1992.
- Spinoza, *Etica*, tr. rom. de Al Posescu, Editura Științifică, 1957.
- Leibniz, *Dizertație metafizică; Monadologia*, în *Opere filosofice*, tr. de C. Floru, Editura Științifică, 1972; *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Flammarion, Paris, f.d.
- Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, tr. rom. de N. Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, 1969.
- G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, 2 vol., tr. rom. de D.D. Roșca, Editura Academiei, 1963, 1964.

- B.** Auguste Diès, *Autour de Platon*, 2 vol., Paris, Beauchesne, 1927.
- Jean Marc Gabaude, *Liberté et Raison*, II și III, Toulouse, L'Université, 1972, 1974.
- Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen-âge*, Paris, Payot, 1962.
- Etienne Gilson, *Jean Duns Scotus*, Paris, Vrin, 1952.
- A. Hannequin, *La preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibniz*, în "Revue de Metaphysique et de Morale", 1896.
- D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, 2, Auflage, Tübingen, 1967.
- Alexandre Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris, Vrin, 1923.
- Alexandre Koyré (texte et traduction par...) Saint Anselme de Canterbury, *Fides quaerens intellectum id est Proslogion liber Gaunilonis pro insipiente atque liber apologeticus contra Gaunilonem*, 3-e édition, Paris, Vrin, 1964.
- Adrian Miroiu, *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu*, All, 1993.
- L. Prenant, *Oeuvres de G.W. Leibniz, introduction, tables et notes*, I, Aubier, 1972.
- Pierre Rousseau, *Introduction la Oeuvres philosophiques de Saint-Anselme*, Paris, Aubier, 1967.
- Sofia Vanni-Rovighi, *Studi di filosofia medioevale*, I, Vita e Pensiero, Milano, 1978.

CUPRINS

Proslogion 5

Cartea lui Gaunilon. Pentru apărarea smintitului 35

**Apologia Sfântului Anselm contra lui Gaunilon, răspunzând
pentru smintit 41**

**S. Anselmi Proslogion. Gaunilonis Liber pro Insipiente. Liber
apologeticus S. Anselmi. Contra Gaunilonem respondentem pro
insipiente 57**

Note 107

Postfață. Înainte și după Anselm 111

Bibliografie 181

Tehnoredactare și procesare computerizată:
CARMEN ELENA FLOREA

Coli tipar: 11,5

După *Monologion*, un lung solilocviu care trebuia să fie „model de meditație asupra rațiunii credinței” – Anselm scrie *Proslogion*, o alocuțiune, centrată în credința căutătoare de intelecție.

În 79 de capitole primul tratat, doar în 26, cel de-al doilea, acesta mai scurt și ulterior, nu este deloc un rezumat sau o expunere mai pe înțelesul reflexivilor. Căutător, *Monologion*-ul era speculativ și reflexiv, dar cu finalitate practică (era un model sau un direcțional), *Proslogion*-ul trebuia să dea seamă, în ordinea logicii pure, de șansele minții noastre de a gândi și a numi neștiutul sau deneștiutul, ca atare.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ

ISBN: 973-44-0204-8